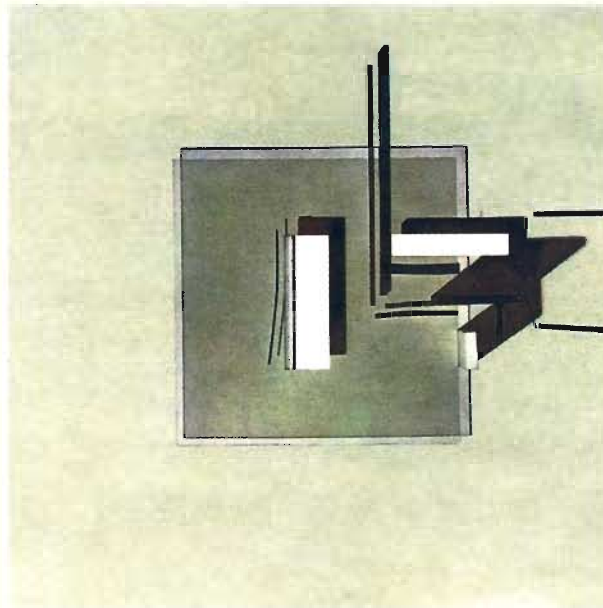
محمد هشام

في النظرية الفلسفية للمعرفة

أفلاطون - ديكارت - كانط





أفريقيا الشرق

المؤلف ـ محمد هشام

عنوان الكتاب

في النظرية الفلسفية للمعرفة

أفلاطون ـ ديكارت ـ كانط

رقم الإيداع القانوني: 1665/2000
ردمك: ISBN. 9981-25-213-1

أفريقيا الشرق ـ المغرب

159 مكرر شارع يعقوب المنصور ـ الدار البيضاء
الهاتف: 259504 022 ـ 259813 022 ـ فاكس: 440080 022
البريد الإلكتروني: E.Mail: afriqueorient@iam.net.ma

أفريقيا الشرق ـ بيروت ـ لبنان

ص.ب. 3176 ـ 11

محمد هشام

في النظرية الفلسفية للمعرفة

أفلاطون - ديكارت - كانط

أفريقيا الشرق

«ان نظريات المعرفة في المثالية الكلاسيكية لاتشكل جانبا من جوانب انساق هذه المثالية وحسب، وانما تشكل نسقها نفسه كما يقدم لنا ذاته رسميا للقراءة. فالعلاقة مع العلوم فيه ليست هامشية او تابعة بهذا القدر او ذاك، ولكنها تقوم فيه كشيء أساسي هو الذي يحدد أصالة الفلسفة التقليدية بالذات (. . .)

إن هذا الربط بين الحياد والايجابية، بين البرهان والقيم، وهذه المحاكاة للنموذج العلمي في سبيل غايات مستحيلة على العلوم، وهذا التوجه نحو القيم بصورة لاعهد لمنظومات القيم به، ان كل هذا يشكل الفلسفة في نصها الواضح الصريح».

Pierre Raymond, *Le Passage au matérialisme*

تمهيد

قامت الفلسفة[1] دوما، منذ عقد ميلادها الرسمي مع افلاطون، على ثابت بنيوي حوله كانت تنتظم كل النظريات والمواقف التي ينتجها الفيلسوف في شتى المجالات التي يبحث فيها. إن هذا الثابت هو «نظرية المعرفة». ومن ثم، فان قراءة فلسفة ما انما ينبغي ان تعنى اولا وبالاساس بالتعرف على نظرية المعرفة فيها، لان هذه النظرية هي التي يمكنها ان تضع بين ادينا المعطيات الجوهرية لمساءلة النص الفلسفي، في تعقده وخصوصيته، حول اهدافه النظرية والغايات العملية لتدخله في سياق الوضع التاريخي الذي انتج فيه. ان المشاكل الفلسفية الكبرى التي مزقت البشر طوال القرون وتصارع الفلاسفة من اجل ايجاد «الحلول المناسبة» لها تحت ما اصطلحوا على تسميته ب «البحث عن الحقيقية» لن تجد طريق اضاءتها، في اعتقادنا، الا في تفكيك السؤال الجوهري المتعلق بالمعرفة. لماذا ؟ لان ممارسة التفلسف قدمت نفسها باستمرار، وبصور متعددة واشكال ملتوية، كممارسة للحقيقة. واذا كانت هذه الممارسة قد اعلنها الفلاسفة لعبة الحقيقية ذاتها، فليس ذلك الا مجرد ادعاء محض.

ويتعين علينا نحن، بعد هذا الزمن الطويل الذي قضيناه في قبضتها اللامتناهية، ان نكشف عن هذا الادعاء وان نعي بوضوح واجب التخلص منه.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى، فان نظرية المعرفة تشكل الجهاز النظري الذي ينتظم، في النسق الفلسفي، المقاربة الفلسفية للمعرفة العلمية. ولما كانت المعرفة العلمية انما تتميز بانتاجها لحقيقة معرفة ومحددة بدقة حول

موضوع معين هو موضوعها المعرفي، حسب شروط نظرية وتجريبية متميزة هي مايكون مجمل السيرورة الموضوعية لذلك الانتاج، فان المقاربة الفلسفية لهذه المعرفة كما تتمثل في نظرية المعرفة، بعيدا عن ان تكون تحليلا مجردا، «موضوعيا»، لاليات تكون المعرفة الانسانية، كما تدعي، فهي تستهدف بالاساس الحقيقة العلمية لتمارس عليها عملية تحويل في سياق قيامها مفسحة المجال بذلك لعملية اخضاع واسعة لتلك الحقيقة الى متطلبات النظام الفلسفي نفسه و «الحقيقة» التي يقولها. متطلبات تقوم في نهاية المطاف على اعتبارات عملية صرفة. وربما ان كل «العبة» الفلسفة انما تكمن في آليات هذه المقاربة وفي الخلفيات المتحكمة فيها.

ولنا في الفلسفة الافلاطونية[2] النموذج الاول والاساسي عن هذه المقاربة.

الفصل الاول

افلاطون والعلم ب "المثل"

لايتعلق السؤال المركزي المحرك للنظريات الفلسفية في المعرفة في هذه الفلسفة عن تلك : كيف يكون العلم ممكنا ؟ او ما الذي ومن الذي يضمن امكانيته ؟ او كيف يمكن للعلم ان يكون معرفة بالمحسوس المتغير ؟

ويتخذ هذا السؤال في الافلاطونية الصيغة التالية : كيف يمكن ان تقوم معرفة بموضوعات ثابتة ومتميزة بالنظر الى واقع العالم الحسي المتغير ؟ فما معنى هذا السؤال في الافلاطونية ؟ يمكن القول بدءا، على اساس ان ماسيلي سيوضح ذلك بما فيه الكفاية، ان الخطاب الفلسفي كما يتحدد داخل البناء النظري للفلسفة الافلاطونية لايمكنه ان يكون الا خطابا انطولوجيا يقول الوجود في ماهيته، خطابا كونيا مؤسسا على «الحقيقة» ضدا على الرأي السائد والظن الحسي اللذين يقودان بالضرورة الى النسبية والشك. الا ان الخطاب الذي يزعم اكتشاف البنية الاساسية للوجود في البنية الداخلية لنظامه يميز في تلك البنية بين مستويات محددة يحتل فيها الواقع الحسي المركز الاول.

في طبيعة المحسوس

يشكل الواقع الحسي المعطى الاول والمباشر. ومن حيث انه يفرض نفسه على ادراكاتنا بصورة طبيعية، فانه يتقدم وكانه مايكون الوجود في تمام كليته. ومن ثم، يبدو، للوهلة الاولى، انه اذا كانت هناك معرفة ما، فلابد من ان تكون بالشيء المحسوس وحده.

ولعل هذا ماعناه Théétète عندما انتدب نفسه للجواب عن سؤال سقراط المتعلق بطبيعة العلم : « يبدو لي اذن بان الذي يعرف شيئاما يحس بما يعرف وبالقدر الذي يمكنني فيه ان احكم على الاشياء في اللحظة الراهنة، فان العلم ليس شيئا اخر غير الاحساس»[3]. وهو نفس مايقرره بروطاغوراس عندما يؤكد بان «الانسان هو مقياس كل الاشياء، مقياس وجود تلك التي توجد ومقياس لاوجود تلك التي لا توجد»[4]. وواضح ان هذا التصور يترجم نظريا انطباعا حسيا مالوفا يركن اليه الحس المشترك العام بكل اطمئنان : ان الشيء كما يبدو لي يوجد بالنسبة لي، وكما يبدو لك انت يوجد بالنسبة لك. ولكن سقراط الذي يبحث عن التعريف الماهية لاتقنعه مثل هذه الاجابة. وبالفعل ماذا يمكننا ان نقول عن هبوب ريح يرتعش لها جسم احدنا بينما لاينفعل لها جسم الاخر ؟ «في هذه الحالة ماذا يمكننا ان نقول عن الريح ماخوذة في ذاتها، انها باردة او غير باردة ؟ أو أننا نتفق مع بروطاغوراس ونقول بانها باردة بالنسبة للذي يحس بالبرودة و غير باردة بالنسبة للذي لايحس بذلك ؟»[5]. ان ظهور الشيء معناه اذن اننا نحس به. ويترتب على ذلك مباشرة بان لافرق بين الظهور والاحساس وان الاحساس، من حيث انه مصدر للمعرفة، يتخذ دوما موضوعا واقعيا حسيا، الشيء الذي يجنبه دائما الوقوع في الخطأ. ولكن الا يكون بروطاغوراس قد قال ذلك بالنسبة للعامة فقط، وانه قد احتفظ بحقيقة الامر للخاصة من تلامذته ومريديه ؟ والواقع ان جعل الوجود مطابقا لما يظهر منه لادراكاتنا الحسية، كما يستفاد من هذا الحوار، ينطوي على تناقض اساسي، مالم يفترض ان هناك نظرية من العمق والتماسك بحيث انها هي التي تدعم هذا التصور وتبرره. وبالفعل، فان هذه النظرية هي التكثيف المجرد لتعاليم الشعراء والفلاسفة القدماء (هوميروس، هيراقليطس، انبيذو قليس. . .)، يعبر عنها سقراط على النحو التالي : «ليس هناك أي شيء، مأخوذاً في ذاته، يكون واحدا، ولا أي شيء يمكننا ان نسميه او نصفه باي كيفية وبشكل سديد. فاذا اشرت الى شيء على انه كبير، فانه سيظهر كذلك صغيرا، وخفيف اذا اسميته ثقيلا، وهكذا بالنسبة لكل الاشياء. لان لاشيء واحد، ولامحدد، ولا موصوف باي شكل من الاشكال، وان من الدوران والحركة

ومن اختلاطهما المتبادل تتكون كل الاشياء التي نقول عنها انها توجد، مستعملين عبارة غير ملائمة لان لاشيء يكون ابدا وان كل شيء يصير دائما. فكل الحكماء، الواحد بعد الاخر، باستثناء بارمنيدس، متفقون حول هذه النقطة : برطاغوارس وهيراقليطس و انبيذوقليس. . . »(6)

يتضح من هذا الملخص ان النظرية التي يعنيها سقراط، عندما تضع تجربية مطلقة على هذا الشكل في قاعدة بنيتها، فانها تقرر تطابقا تاما بين العالم الحسي والعالم الواقعي. تطابقا ينتج عنه بالضرورة ان الوجود حركة كونية لانهائية. واذا كانت هذه الاطروحة المركزية في النظرية، نظرية «الوجود كصيرورة»، قد وجدت صدى كبيرا عند كثير من الفلاسفة، صارت عن طريق نشرهم لها بشتى الاساليب التعبيرية تشكل عنصرا اساسيا في النظرة الشعبية للعالم لدى الانسان اليوناني العادي، فانها لم تكن رغم ذلك لتنفلت من محاولات التقويض. ولعل استراتيجية افلاطون الفلسفية تقوم، من خلال تقريرات سقراط اثناء الحوار، على الضرورة القصوى للتصدي لتلك الاطروحة ونسفها نهائيا، لان في ذلك شرطا اساسيا لإنبناء القول الانطولوجي لديه.

من هذا المنطلق، يرى افلاطون بانه لو كان الاحساس هو قاعدة العلم، فانه سيكون لاي حكم نصدره على الاشياء نفس القيمة المعرفية التي للحكم المخالف له، وبالتالي فان الاراء كلها ستتكافأ وعندئذ ستتساوى معرفة الحرفي بمعرفة الفيلسوف. غير ان شخصا كبروطاغوراس لن يجد كبير عناء في دحض هذا الاعتراض : فمن الثابت ان نقول بان مايحس به شخص ما في اللحظة التي يحس به فيها هو حقيقة لاجدال فيها. ومع ذلك، فهذا لايعني بان كل الاحساسات لها نفس القيمة. والحس المشترك يعرف هذا جيدا حين يختار، في تعدد الأراء والمواقف، ماهو نافع وسليم وفعال. فعندما يلجا الانسان العادي الى راي الطبيب لعلاج مرض معين بدل التجائه الى غير الطبيب، فلانه «جرب» ان احكام الاول أكثر نفعا واقوى فعالية من احكام الثاني.

لذلك، يتعين التصدي للمستوى الثاني في النظرية المذكورة المتمثل في فكرة الانسان المقياس. ان وضع هذه الفكرة موضع تساؤل سيمكن افلاطون من نسف اطروحة المنفعة التي استبدل بها بروطاغوراس فكرة الحقيقية

فعملية الاستبدال هذه هي التي يمارسها السفسطائي[7] حين يقرر في أن واحد ان لكل انسان حقيقته الخاصة وان له كامل الحق في اعتناقها والدفاع عنها. وبتأكيده هذا يضع السفسطاني نفسه في حالة الذي يعرف بان مايفعله سيثير اعتراضات تتعدد بتعدد الذين يقولون اقوالا مختلفة عن قوله. واذا مضى في استدلاله الى ابعد مدى، فان لامناص له من التسليم بان رايه الخاص ليس حقيقيا، لابالنسبة للذين لهم راي مخالف وحسب، ولكن ايضا بالنسبة اليه هو نفسه من حيث انه يقبل بمشروعية هذا التناقض.

ان هذه النظرية لا تقود الا الى الخلط بين الانسان والحيوان- لانه لو كان العلم مطابقا للاحساس للزم عن ذلك بان الانسان ليس وحده هو مقياس حقيقة الاشياء، بل كائنات اخرى مثل الحيوان الذي يمكن هو الاخر ان يحس، بين الذي يعرف مامعنى ان يتكلم والذي يتكلم دون ان يعرف ان للكلام معنى. فما العمل اذن ؟ هل نسلم بهذه الحالة الحيوانية ؟ انه يمكن ان نخترع من الحيل مانشاء، ولكن مهما تكن مهارتنا في ذلك، فاننا لن نستطيع تجاوز الوضع الاساسي : فاما ان لاوجود الا للحس، الذي يدركه كل منا بحسب استعداداته النفسية والجسمية وبحسب ظروف خاصة متقلبة، واما ان المعقول هو الشيء الاكثر واقعية وحقيقية.

في طبيعة المعقول

على هذا النحو اذن، يفضي منطق تحليل المسالة المتعلقة ب «العلم» في التفكير الافلاطوني الى فرضية «المعقول». المعقول ؟ هذا الشيء الذي نفكر فيه بالذات عندما نتكلم والذي نتخذه حكما على مانقول. وهو بعد مايشتغل به الرياضيون، أي العلماء. ان افلاطون ينطلق من هذا الحدث : وجود الرياضيات كعلم، كنظرية، وينتج نموذجا في التعامل مع الممارسة العلمية هو الاول من نوعه في التاريخ.

من هنا يمكن طرح هذا السؤال الاساسي : ماهي صورة هذا التعامل ؟ من أي موقع يقوم ؟ ماهي محدداته الجوهرية ؟

عندما يؤسس افلاطون الفلسفة، فانه يجعل منها تدخلا في مجالين اثنين متميزين : في المجال السياسي اولا : لا بمعنى انه يقود خطا سياسيا

معينا في الصراع على السلطة السياسية الدائر يومئذ (لا لانه لم يحاول ان يفعل ذلك)، ولكن على هذا المستوى لايمكن لافلاطون ان يكون فيلسوفا. اما تدخله كفيلسوف، فيتعلق بتهييء سلاح جديد متميز يتخذ شكل وسيلة سياسية جديدة، أي نظرية سياسية. وفي المجال العلمي ثانيا، حيث يهدف تدخل افلاطون في حقل الممارسة الرياضية الى التعرف الواعي على هذا النموذج النظري العلمي، والى حمايته و «استغلاله».

ولكن ماهي طبيعة هذا التعامل مع الممارسة العلمية الرياضية ؟

لم يكن افلاطون رياضيا بالمعنى الدقيق للكلمة، أي منتجا للنص الرياضي. لانه لم تكن تحركه مايسميه نيتشه بـ «غريزة المعرفة الرياضية». كما انه لم يكن يهمه التطبيق المباشر للرياضيات، ولكن لان المسالة عنده اتخذت اتجاها اخر مختلف. ان هذا الاتجاه هو الذي نعتقد انه يحدد احدى الوظائف الاساسية للخطاب الفلسفي، وظيفة انتاج رد الفعل النظري اللازم اتجاه الممارسة العلمية. وبمعنى اخر، فانه « تجب اعادة الاعتبار للدهشة، يقول بيير رايموند، لانها تشير في بداية الفلسفة، الى شيء مختلف تماما. انها الدهشة امام فضاء اجتماعي تغير بفعل جدة حاسمة تمثلت في ميلاد علم جديد. وحين ستظهر الفلسفة، فانها ستبدا، من وجهة النظر هذه، كنوع من الاستكشاف يرمي الى قياس كل شيء في هذا الفضاء. لقد تأسست القارة الرياضية، وهذه هي المرة الاولى في التاريخ التي تنبثق فيها ارض من هذا النوع، انبثاق سيقلب الاوضاع كلها وفي كل مكان. سيهدد مجموع البناء الاجتماعي - الثقافي، ذلك البناء الذي، حينما سيعاد تاسيسه، فانه سيتخذ، يقينا، وجها اخر. ان اصداء هذا الميلاد ومجمل مفعولاته واثاره هي التي سيعمل الفيلسوف على مراقبتها والبحث في عمق ماخلفته على مجمل الوضع الفكري»[8].

لعبت الرياضيات اذن دورا حاسما في توجيه الفكر اليوناني، في المرحلة الحضارية التي عاشها افلاطون، وجهة جديدة لاعهد له بها من قبل. وهذه الوجهة هي تلك التي عملت الافلاطونية على تركيبها وصياغتها تجريديا في ارقى واعمق وعي اجتماعي عرفه تاريخ العقل اليوناني القديم. غير ان هذا لايعني بان العقل اليوناني، في تاريخه الما قبل أفلاطوني، قد تحدد

مساره الحاسم بفعل تدخل العلم الرياضي ذاته. لقد بدات تتشكل معالم ذلك العقل حين توفرت شروط قيام المدينة - الدولة، أي حين اصبحت التجربة الاجتماعية موضوع تفكير اساسي عند اليونان، خضعت في علاقاتهم المتبادلة فيما بينهم الى النقاش العمومي الحر من خلال الحجة والبيان. الامر الذي نتج عنه ان الممارسة السياسية بمفهومها العام كانت هي السياق الحضاري والاطار الفكري الذي تكون ضمنه ذلك العقل وعبر عن نفسه اول ماعبر. لذلك نفهم كيف ان التصورات الفلسفية الاولى (طاليس) لم تكن تعبر عن عقل لازماني، مطلق، تجسد في اراء ومواقف «الفلاسفة الاوائل»، بل انها اسست، بالتحديد، عقلا معينا، او بتعبير ادق اقامت شكلا اوليا من العقلانية. ولذلك نفهم ايضا بان ارسطو نفسه، عندما اتى، بعد قرون، لتعريف الانسان المفكر بانه «انسان سياسي "Homo Politicus"، فذلك لان العقل في ماهيته سياسي. فالتفكير السياسي هو الذي وجه الفكر اليوناني، اصلا، الى مجالات محددة في البحث مثلت الفلسفة احدى ابرزها واشدها تكثيفا للممارسة الاجتماعية. «وهكذا، فباقامته للاطار العام الذي كان المواطنون يتصورون فيه علاقتهم المتابدلة، تمكن التفكير السياسي في نفس الوقت من صياغة وتوجيه مناهج تفكيرهم نحو ميادين اخرى»[9]

وبهذا المعنى، فان «اللوغوس» لم يبلغ مرحلة اكتمال وعيه بذاته الا من خلال وظيفته السياسية. يقول جان بيير فرنان بهذا الصدد : «ان هناك علاقة وثيقة وارتباطا متبادلا بين السياسة واللوغوس. واذا كان الفن السياسي هو جوهريا فن استعمال اللغة، فان اللوغوس، في الاصل، وعى ذاته وقواعده وفعاليته عبر وظيفته السياسية. ان الخطابة والسفسطة من خلال التحليل الذي كانتا تقيمانه لاشكال الخطاب من حيث انه وسيلة للانتصار في معارك الجمعية والمحكمة، هما اللتين فتحتا الطريق تاريخيا امام ابحاث ارسطو التي عرفت، بجانب تقنية الاقناع، قواعد البرهان وانشات منطقا للصحة خاصا بالمعرفة النظرية في مقابل منطق الاحتمال الذي كان يهيمن على المجالات المتقلبة للممارسة العملية»[10]

يتضح مما تقدم بان الفلسفة، عندما ستعرف نشاتها الاولى في ميليت Milet، فانها ستجد في التفكير السياسي جذورها الاصلية، التفكير الذي

عملت على ترجمة اهتماماته الاساسية والذي استعارت منه حتى بعد اصطلاحاته. ولكن سرعان ما استقرت الفلسفة على طريق الاستقلال المتنامي بفعل عوامل اخرى يرجع بعضها الى سيرورة تطورها الخاص كفكر نظري يتكون، فيما يرجع البعض الاخر الى سيرورة المجتمع اليوناني وما استجد عليه من اوضاع الى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد. ولكن حتى في قلب هذا الاستقلال المتعاظم، سيظل البعد السياسي ملازما للاشكالية الفلسفية، مهما اختلفت اوجه حضوره فيها وتباينت اساليب توظيفه ضمنها. وهكذا صارت الفلسفة منذ بارمنيدس في طريق الاستقلال النسبي الواسع عن الواقع التاريخي المحسوس، وهذا مايتجلى بوضوح اكبر في تاسيسها لمجال جديد طرحت فيه تساؤلات وقضايا لاتنتمي الا لها، الوجود، المعرفة، القيم. . مجال هو الذي انبنت فيه الاشكالية الفلسفية بالذات عبر العلاقة بين سقراط و افلاطون.

ان القاعدة الاشكالية المؤسسة للنص الافلاطوني في تضمناته المعرفية والانطولوجية ترتكز، كما اسلفنا القول، على الصيغة التي يتخذها السؤال المتعلق بالمعرفة. وهذا يعني ان الفلسفة الافلاطونية هي قبل كل شيء بناء للجواب عن هذا السؤال. الا ان مثل هذا الجواب لم يكن له ان يكون كما تنتجه النصوص الا بالمراقبة الواعية لما احدثته العلوم الرياضية من تغيير حاسم على بنيات التفكير النظري القائم. ودون ان نتأدى من ذلك الى القول بان الوجود التاريخي للافلاطونية انما يدين جوهريا الى الفكر الرياضي المعاصر لها، فاننا نعتقد بان نظرية المعرفة فيها، من حيث انها تضمنت كل معطيات امكانية تعيين الخطاب الفلسفي في موقع الحكم الاسمى على كل انواع الخطابات الاخرى، لم يتهيأ لها سبيل انجاز الجواب المشار اليه الا في الامكانية الموضوعية التي اتاحتها المعرفة الرياضية القائمة يومئذ. ولئن كان افلاطون قد انتهى، كما راينا، الى ان التشبث بالحس انما هو مغالطة كبرى وان المعرفة الحسية انما هي ضرب من الوهم الخادع، فانه قد شدد في ذات الوقت على ان لاامكانية للمعرفة «الحقة» الا بالمعقول. ولكن ماهو المعقول؟ واين نجده ؟ ذلك بالذات هو ماتقدم الرياضيات، حسابا وهندسة، النموذج الامثل عنه.

♦ ♦ ♦

ان المعقول اذن شيء لامحيد من افتراض وجوده، لان الرياضيات قائمة تشهد على نوع متميز منه، بماهي حقائق ومبرهنات. وافلاطون الذي يراقب عن قرب طبيعة العمل الرياضي، دون ان ينتج شيئا في هياته المفهومية، يحدد مع ذلك الشروط التي يتصورها ضرورية لانتاج الحقيقة الرياضية : ان يكون هناك واقع تمثله، وان يكون هذا الواقع ابديا وقابلا للتحليل والعناصر المكونة له قابلة للادراك والتحديد. وهذا متحقق في الممارسة الرياضية كما يعتقد افلاطون. ان التعليم الرياضي يقدمها، حتى في قلب برامج «الاكاديمية» (من لم يكن مهندسا فلا يدخلن علينا). ولكن هل معنى ذلك ان هذا الانشغال البالغ بالرياضيات قد جعل من الافلاطونية مجرد فيتاغورية ذكية ترجمت بوضوح نسبي رسالتها الصوفية السرية ؟ يقول فرانسوا شاتليه بهذا الصدد : «ان تكون الفيتاغورية قد لعبت دورا كبيرا في تبلور الفكر الافلاطوني، فذلك مايصعب جدا تفنيده. وان يكون التعليم الرياضي قد شكل احد الجوانب الاساسية في التكوين الاكاديمي، فذلك مايبدو ايضا انه ينبغي التسليم به. ولكن يبقى مع ذلك ان التفكير في المعقول الرياضي (. . .) يظل في تصور افلاطون، مجرد وسيلة»[11].

اية وسيلة ؟ كيف ؟ يقول افلاطون : « ان الذين يشتغلون بالهندسة والحساب وبكل مايدخل في هذا الاطار (.)، عندما يضعون، فرضيا، وجود الاعداد الفردية والمزدوجة ووجود الاشكال ووجود انواع ثلاثة من الزوايا، ووجود اشياء اخرى من نفس النوع حسب كل علم، فانهم يتصرفون اتجاه هذه الافكار كما يفعلون مع الاشياء التي يعرفونها. وحينما يستخدمونها في ممارستهم كفرضيات، فانهم لايتعبرون ان عليهم، بعد ذلك، ان يعللوها، لا لانفسهم ولا لغيرهم، كما لو كانت واضحة بالنسبة لكل الناس. وبعد ذلك متخذين منها نقطة انطلاق، وقاطعين بقية الطريق، فانهم ينتهون الى بلوغ القضية التي تصدوا لفحصها في البداية بتمام الاتفاق مع انفسهم»[12]. يوضح هذا النص بجلاء الوضع الذي يرى الفيلسوف انه خاص بالعلم الرياضي : علم فرضي - برهاني - استنتاجي. فهو يضع عددا محددا من القضايا كمسلمات ويطلب اعتبارها كقضايا «صحيحة»، لايهمه في البداية تبريرها.

ثم ينصرف بعد ذلك الى استخلاص النتائج المترتبة عنها، يقوده في ذلك مقياس واحد يتمثل في الانسجام الداخلي للبناء الاستدلالي، أي «التوافق التام مع النفس». فبلوغ الكونية واليقين لايمر الاعبر التسليم المسبق بتلك القضايا، لذلك يلعب مقياس الانسجام دور اخضاع النص الرياضي الى الضرورة المنطقية لعدم تناقض الفكر مع ذاته. ولكن اذا كانت الرياضيات علما بالقياس، فهل هي علم بالقياس في ذاته ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال هي التي تقود افلاطون الى اعتبارها مجرد وسيلة تهيأ العقل الى ماهو اسمى منها، أي الى العلم الحقيقي الذي يقول الوجود في كليته. فالرياضيات تدرك فعلا شيئا ما في الوجود، ولكنها لاتصل الى المبادئ الاولى والغايات النهائية. بهذا التصور يضعنا افلاطون امام احدى العمليات التي تمكننا من فهم اليات اشتغال النص الفلسفي التقليدي : ان هذا النص يقدم ذاته كخطاب كلي مكتمل يتضمن في ذاته الشروط الكاملة لحقيقته الخاصة. وهو حينما يقدم ما يتصوره على انه «الحقيقة النهائية» فلكي يمنح لنفسه الحق المطلق، المتعالي عن كل حقيقة جزئية، لتحديد الاسس الجوهرية لكل خطاب ممكن. والرياضيات بما هي علم بالمجرد يقوم على شرط الافتراض لاتخرج عن هذا الاطار، اذ ان قيمتها الاساسية انما تكمن في انها تستخدم حصرا للتخلص من المحسوس. ومن ثم، فان لها طابعا تربويا يعلم الفكر كيف لايستكين الى تناقضات وتقريبية الادراك الحسي ومتطلبات اللغة العادية. وعليه، فان الفكر لايمكنه ان يظل على مستوى القضية «المفترضة»، الغير المبررة، بل ينبغي له ان يبلغ مستوى المبدا الاول والنهائي لكل شيء. وليس هناك مايمكن ان يصل بالفكر الى هذه الدرجة من السمو غير ما يدعوه افلاطون «الجدل».

عندما يكون الانسان، في التصور الافلاطوني، منخرطا بطبيعته في «نظام الخطاب»، فان هذا الخطاب يجب ان يجد خارج ذاته الاساس الذي يقوم عليه، وهو اساس انطولوجي. وفي الوقت الذي يجب ان يقوم فيه الخطاب الكوني، فان صلاحيته الواقعية وفعاليته النظرية لايمكنهما ان تتحققا الا عندما يكون ذلك الخطاب ايضا حقيقيا، أي يقرر الوجود في ماهيته، من خلال تعريف علاقة تطابق بين الفكر والوجود. وذلك هو الاساس

الذي يقود الفلسفة الى ان تكون بالضرورة ميتافيزيقا : فالحاجة الى عالم اخر اكثر «واقعية» من هذا العالم تتطلبها حتما «الحقيقية» التي لابد ان تؤسس الخطاب البشري. لذلك نفهم كيف ان نظرية الخطاب هذه تنشا نظرية في الوجود وان الجدل يصبح هو «العلم» الذي يتحدث عن الوجود من خلال الحوار، أي «علم خطاب الوجود». ان هذا الخارج، خارج الخطاب، الذي لاتقوم لشيء في هذا العالم قائمة بدونه هو الذي يحدده افلاطون فيما يسميه ب «الافكار» او «الصور» او «المثل»، وهو مايشكل المقولة الفلسفية الاولى التي ينتجها منطق التفكير في النص الافلاطوني. فما هي «المثل» او «الافكار» ؟

في مسألة المثل

لقد سبق لنا ان تعرفنا على المعقولات الرياضية، ولكن هذه المعقولات، على الرغم من انها اشياء ثابتة لاتنحل ولاتفنى بعكس موضوعات الحس التي تصير، لاتعطي سوى صورة تقريبية فقط عما يمكن ان يكون عليه «المثال». أن المثال هو، في نظر افلاطون، «الحقيقية المطلقة» ذاتها، الخالدة، البسيطة، المتعالية، التي لاتوجد الا بالنسبة لذاتها وفي ذاتها قبل وجود أي شيء يمكن ان يستمد منها بعضا من صفاته او خصائص ملازمة له. وعندما تكون المسالة على هذا الشكل، فان معرفتنا بموضوعات الحس وقدرتنا على اصدار الاحكام بشانها لايمكن ان تكون حقيقية الا اذا اتخذت كموضوع لها هذه الحقائق المطلقة، المستقلة عن فكرنا وعن عالم التغيير المادي. فالحكم على شيء ما بانه جميل او كبير او مساو لشيء اخر، والحكم على فعل ما بانه خير او عادل. . . ، ان مثل هذه الاحكام لا امكان لان تستقيم لنا، من حيث هي كذلك، الا بوجود الجمال في ذاته والكبر في ذاته والخير في ذاته والعدل في ذاته. . . هكذا تنتهي محاورة « الفيدون» الى مايمكن تسميته ب «سببية المثل».

غير ان تصور الامر على هذا النحو مايلبث ان ينتهي الى اشكال كبير يتهدد مجمل اقتصاد الفكر الافلاطوني برمته، وهو : ماهي العلاقة بين هذه

الحقائق المطلقة، موضوع الفكر وحده، وبين الاشياء المحسوسة، موضوع الادراك الحسي المباشر ؟ على هذا السؤال يجيب افلاطون بان العلاقة هي علاقة «مشاركة»، بمعنى ان الشيء المحسوس يشارك المثال في صفته البارزة اوانه يستمدها منه، من حيث ان المثال هو النمودج الجوهري الذي ينتظم الاشياء ويضيئها.

بيد انه اذا كانت فرضية الافكار قد اشتغلت في النص الفلسفي الافلاطوني كالفرضية الوحيدة التي بامكانها ان تفسر كل مايظهر في العالم، فان هذا لم يمنعها من أنها، في اطروحة المشاركة، قد عرضت كليا البناء الفلسفي الى مازق عويص لامخرج منه يشكل الصعوبة الكبرى في الافلاطونية. فكيف يمكن ان نفهم هذه المشاركة ؟

ذلك هو مايتصدى له بارمنديس في اروع واعقد ماكتب افلاطون.

«. . . هل تعتقد ياسقراط بان هناك تشابها في ذاته مختلف عن تشابهنا، وان الامر كذلك بالنسبة للواحد والكثير ولكل ما اسمعته لزينون؟»[13]. عندما يجيب سقراط بالايجاب، يستمر بارمنديس : «وايضا بالنسبة لاشياء اخرى ؟ هل تعتقد بان هناك ايضا، مثلا، صورة ما في ذاتها ولذاتها للعادل والجميل والحسن ولكل الاشياء التي من هذا النوع ؟»، اجل «وايضا صورة للانسان متميزة عنا وعن كل الناس كمثلنا، صورة في ذاتها للانسان، وصورة السماء والنار ؟»[14] وصورة للشعر والوحل والوسخ. . . ؟ الواقع ان سقراط يضطرب لاحتمال تقديم نفس الجواب عن هذا السؤال، ويرى بانه لايجب ان نهتم بهذه الاشياء البسيطة، المنحطة، بل ينبغي ان نركز جهودنا على ماهو اهم واسمى منها. بيد انه عندما نفترض بان الشيء الحسي يشارك «المثال»، يبرز السؤال / المشكلة : «هل المشارك يشارك الصورة في كلها او في بعضها ؟ او ان هناك كيفية اخرى للمشاركة خارج هذه؟»[15]. فاذا كان المثال حاضرا كله في كثير من الاشياء، فهذا يعني بانه لم يعد واحدا بسيطا، بل اصبح كثيرا بكثرة الاشياء التي هو حاضر فيها. اما اذا كان حاضرا فيها بجزء منه فقط، فمعنى ذلك ان المثال ينقسم ويتبعض، وان هذا الجزء منه يشارك هذا الشيء، فيما يشارك الجزء الاخر شيئا اخر، وهذا احتمال لايمكن ابدا القبول به. وهكذا تمتد انتقادات بارمنديس الى كل

مثال او تشبيه يقدمه سقراط الى ان يصل الى الاساسي في النقاش : كيف تتحدد امكانية حكم دائم على الاشياء استنادا الى فرضية الافكار والصور ؟ ان القول بان هذا الشيء كبير معناه انه يشارك مثال الكبر، ولكن اذا اردنا ان يكون لهذا التصور معنى واضحا، فانه ينبغي افتراض كبير اخر تدركه «النفس» ويمكن بواسطته اقامة مقارنة بين هذا الكبير الاخير وبين الكبر في ذاته، وهكذا «نفسيا» او «استمولوجيا» فقط، وليس واقعيا «انطولوجيا» ؟ أي انه مجرد مفهوم، ولكن مفهوم عن ماذا ؟ عن التعددية المبعثرة للتجربة ؟ ان التجربة لاتنشا وحدة مقنعة. هل نلجأ الى شيء اخر ؟ لن يكون ذلك الشيء سوى المثال من جديد.

واضح اذن انه لاسبيل للتخلص من المثل. فلماذا فشل سقراط ؟ وهل يتعلق الامر بفشل حقيقي، أم أن المسألة تطرح على صعيد اخر ؟ ومهما يكن من أمر، فان معالجة المسالة بهذا الشكل هي التي ستحمل ارسطو، فيما بعد، على تحطيم التصور الافلاطوني للمثل المفارقة.

واذا كانت محاورة « بارمنديس» قد ارتات ان المخرج الوحيد من هذا المأزق يتمثل في فحص عالم المعقولات في بنياته الاساسية، فان محاورات اخرى كـ «السفسطائي» و«فليب» و«تيماوس» تذهب الى ان المثل تحيا في نظام بديع وان بينها علاقات اساسية ينتظمها في الجوهر مثال المثل الذي هو «الخير الاسمى». لأن معرفة المثال في مايعنيه تخضع في نهاية التحليل الى متطلبات عملية، اخلاقية وسياسية. فالحاكم الفيلسوف، عندما يدير المدينة الفاضلة، فهو لايمكن ان يصدر، في تشريعاته وقوانينه، الا عن «الخير» و«الفضيلة» و«الحقيقية».

ولكن كيف يمكن للانسان ان يعرف الخير ؟ أليس ثمة تناقض جذري في القول بان الانسان يمكن ان يعرف المثل ؟ كيف يمكن للمثال ان يكون، في نفس الوقت، في ذاته وبالنسبة للانسان ؟ هل بامكانه ان يكون مطلقا ونسبيا في الان ذاته ؟ يقرر افلاطون هنا بان لامعنى للمطلق اذ لم يكن في مقدوره ان يظهر لنا. لذلك فهو يظهر، ولكن ل «النفس»، هذا الجزء «الالهي» في الانسان. ومعنى هذا ان لفرضية المثل نفسها صلة ضرورية بوجود مبدا اساسي في كل ذات بشرية، ينظم الاتصال بينها وبين المعقول.

فبدون «النفس» ستظل المثل موجودة، ولكن جلالها سيبقى منفلتا من الخطاب الذي يجب ان يتحدث عنها. وعليه، اذا كان المعقول ثابتا، ازليا، قائما في «الجلال الخالد» الذي تمنحه له البساطة والطهر المطلقين، فانه يشكل، بما هو كذلك، حسب افلاطون، الشرط الضروري للوجود البشري «الحقيقي».
ومن ثم، فانه يتوجب على الانسان الذي يعي وجوده ان يجتهد في معرفة الشرط المطلق لهذا الوجود.

على هذا النحو ينتج النص الافلاطوني احدى مقولاته الكبرى المؤسسة له، «النفس»(16). ماهي النفس ؟ وماهي طبيعتها ؟ كيف يمكن ان تكون وسيلتنا لمعرفة ماهو غير قابل بذاته للمعرفة، المثل ؟ هذا ما ستنصرف «الجمهورية» الى التفكير فيه.

النفس كوسيلة للمعرفة

عندما تحلل «الجمهورية» واقع المعطيات التجريبية والسلوكات العينية للانسان في مجتمع المدنية والاشكال الفردية للحياة العامة، فانها تكشف في «النفس» البشرية عن بنية ثلاثية تتحدد كالتالي : هناك جزء من هذه النفس يرتبط عضويا بالجسد أي بنظام الحاجيات والغرائز ويجد مركزه في اسفل الجسم حيث تشتهي النفس وترغب وتجوع. . الخ. وهذه هي النفس «الشهوانية» او «الراغبة». وتقابل هذا الجزء نفس اخرى، النفس «العاقلة» المتحررة من قيود الحس والمرتبطة بالعقل : انها الجزء «الالهي» في الانسان ومركزها الرأس، فهي «عين النفس» من حيث ان لها علاقة مباشرة بالمعقول الذي نتامله باستمرار. ولكن بين الرغبة والعقل هناك « العاطفة»، أي القلب الذي لايعرف ولكن الذي يريد ويحدس « الخير» : انها الجزء المتوسط في النفس(17).

والواقع ان تصور النفس بهذا الشكل يخضع الى استراتيجية اخلاقية محددة : اقامة النظام والتوازن. لان الانسان العادي الذي يعيش فعليا هذه الثلاثية ملزم، اذا اراد ان يحيا في انسجام مع نفسه، بان يخضع الرغبة الى الشجاعة وهذه الى العقل. وذلك لان الامر يتعلق، في نهاية التحليل، بالعمل على تحرير الجزء الالهي من النفس ليتمكن من ادراك المثل في جلالها وخلودها.

ولكن كيف تتحرر النفس من كل مايشدها الى المحسوس ؟ لاسبيل لها في ذلك الا عبر التمرن الفكري. ومن هنا ياخد البعد التربوي للرياضيات كامل صلاحيته.

غير ان طرح المسالة على هذه الصورة تنجم عنه صعوبات جمة، لانظن، في حدود معرفتنا بالنصوص، ان الافلاطونية قد تجاوزتها كليا. ذلك انه اذا اعتبرنا ان النفس تعرف المثل، فلماذا لايعرفها الناس كلهم بالتساوي ؟ ولماذا كانت العلوم صعبة التكون واتت متاخرة في التاريخ ؟ لذلك ينبغي منح القوة العاقلة في الانسان ملكة محددة لادراك المعقولات. ان هذه الملكة التي يضعها افلاطون في اصل التقليد الفلسفي الغربي والتي شكلت احدى دعائم نظامه الفلسفي هي «الحدس» فبواسطة الحدس تدخل النفس في اتصال مباشر مع المثل و«تعرفها». الا ان المثال عندما يتجلى للنفس، فانه يقدم ذاته لها على انه الشيء الذي لايمكن التعبير عنه باللغة العادية، من حيث انه ليس موضوعا قابلا للتحليل والبرهنة.

إن تاكيد افلاطون على هذه المسالة قاده الى خط جديد في سياق تفكيره الفلسفي : فلن تتاتى امكانية الحديث عن الاساسي والجوهري، بعد هذه اللحظة، الا من خلال المجاز والاستعارة. ولعل مجرد استعمال كلمة «حدس» انما يؤشر على ان التعبير لن يكون الا سلبيا وبطرق ملتوية، غير مباشرة. فعن المثل، اذن، لا امكانية مطلقا للكلام بالمعنى الدقيق. وعن هذا الذي تعجز اللغة البشرية، ايا كانت، في التعبير عنه، سيبرز المجاز كشيء محوري، لا على مستوى «الجمهورية» وحسب، ولكن بالنسبة لكل المسار الفلسفي التقليدي. تناقض يبرز هنا على مستوى لغة الخطاب ذاتها ويؤشر بكيفية عامة على الصعوبات التي تعترضها.

ومهما يكن من امر، فان وسيلة افلاطون في التعبير عن المثال الذي يتجلة فقط لعين النفس هي الاسطورة[18]، من حيث ان تقنية الصور والرموز والمجاز والصياغة المسرحية التي تنطوي عليها الاسطورة هي، حسب افلاطون، طريقة الانسان لبلوغ الحقيقية المطلقة. وذلك ماتوضحه في صورة ادبية رائعة اسطورة الكهف الشهيرة[19].

الا ان النفس التي تحدس الماهيات، وبالتالي تقيم بها معرفة، لايتاتى لها دوما ان تمارس هذه الوظيفة في الحياة الحسية العادية. فهناك شيء اساسي يعوقها في ذلك، وهو الجسد، الجسد المادي الذي يقوده تركيبه الغرائزي الى الانشداد بقوة، من اجل اشباع حاجاته المادية، الى الحس المتغير. وهكذا، فالجسد قيد «يدنس» النفس وسجن مظلم يحبسها في عالم الشهوات والملذات. الشيء الذي يستوجب العمل على تحريرها، لأن المعرفة الحقيقية يقتضي بالضرورة هذا التحرير[20]. بيد ان تحرير النفس، في هذا السياق، يعني انها عالم الخير كانت تعيش في الجمال. ولكن حدث انها لم تستطع متابعة موكب النفوس الالهية لرؤية الحقيقة، ففقدت اجنحتها وسقطت على الارض لتسكن في جسد انسان. سقوط شكل بداية «تاريخ» ارتباطها بالجسد، وبالتالي انغماسها في متطلباته المادية[21]. واذا كان هذا السقوط يعبرعما لحق بالوجود من انهيار، فانه يكون، رغم ذلك، من المنظور الذي يعالج فيه افلاطون مشكلة المعرفة الاطار الاساسي للمعرفة الانسانية.

انه اذا كان تخليص النفس من ارتباطاتها البدنية هو بداية الطريق «السليم» نحو المعرفة الصحيحة، فان هذا التخليص ذاته لايجد امكانيته الا في ضوء ذلك السقوط بالذات. فلولاه لكان الانسان «الها» او شبه إله : ولما كان الانسان الواقعي بعيد كل البعد عن ان يكون الها، ولما كان هو الذي يجب ان يعرف، فان مسالة سقوط النفس يحدد، بهذا المعنى، الشرط الضروري لمعرفته.

لا وسيلة للمعرفة اذن الا بافتراض حياة للنفس سابقة على حياتها كسجينة للجسد، أي قبل ان تتشخص في جسد انساني ؛ وهو افتراض يقتضيه حتما، كما هو واضح، منطق النص الافلاطوني عندما يفكر مسالة المعرفة بالصورة التي يفكرها بها. ومن ثم، هذا السؤال : كيف تتحرر النفس من قيودها المادية ؟ يقرر افلاطون ان عملية الانسلاخ عن المحسوس عملية شاقة ومضنية، ولايستطيع متابعة السير فيها الا الفيلسوف الذي تعقل في وعيه المعقول الرياضي. بهذا المعنى سبق لنا ان اكدنا على وضع «الوسيلة» الذي يحدده افلاطون للعلوم الرياضية.

غير ان تحرر النفس، ولو بواسطة الرياضة، معناه جوهريا انها تتذكر، تتذكر ما سبق لها رؤيته عندما كانت على نقائها الازلي : تلك هي النتيجة

الاخيرة للتحليل الافلاطوني حول النفس : المعرفة تذكر، فان نعرف ليس معناه، في هذا الاطار، سوى ان نتعرف. الا يمكن القول باننا هنا ازاء احدى اليات «اللعبة» الفلسفية : اخضاع المعرفة العلمية الى مقتضيات خطاب ميتافيريقي يروم الكشف عن الوجود في ماهيته بتحويل خصوصية تلك المعرفة الى وسيلة بسيطة تساعد فقط على «تذكر» حقائق لاتوجد الا بالنسبة للبنية اللغوية الخاصة التي تنتج ذلك الخطاب ؟[22]

ولكن ماهي طبيعة النفس التي تتذكر ؟ تجيب محاورة «فيدون» بان النفس «خالدة» ولايمكنها الا ان تكون كذلك. لانه لو كانت النفس فانية لما امكن الالحاح اصلا على وجوب وجود ماهيات ازلية مفارقة لعالم الحس. لذلك، فان المعرفة بالروحي لاتكون الا بالنسبة لشيء هو بطبيعته روحي، أي جوهر مفارق، لازماني، مستحيل الخضوع الى صيرورة العالم في الزمان والمكان. هذا من جهة، من جهة اخرى، فاذا كانت المعرفة تذكر، كما رأينا في الفقرة السابقة، فان امكانية هذا التذكر ذاتها انما تكمن في النفس، مفهومة على انها خالدة. وحتى اذا كانت محبوسة في الجسد، فهي تنتهز أي مناسبة تتيحها لها اشياء الحس لتتذكر ماكانت تعرفه يوم كانت جوهرا الهيا. وهذا مايوضحه سقراط في محاورة «مينون» حين يجعل عبدا بسيطا، جاهلا بكل شيء، يكتشف بنفسه بعض حقائق الهندسة، أي يتذكرها.

على هذا النحو تقيم محاورة «فيدون» فرضية ان مبدا الحياة لايفنى، وان النفس خالدة. وبذلك فهي تنتج ثالث اكبر مقولات النظام الفلسفي الافلاطوني، في بنائه المعرفي، بعد مقولتي المثل والنفس. ان الامكانية ذاتها للمعرفة، في هذا البناء، كما تبين لنا، تفترض مسبقا هذا البقاء عبر الزمن. وافلاطون، بخلاف فلاسفة لاحقين، واضح وصريح بهذا الصدد فهو يقرر بكامل الجلاء ان شرط تاسيس كل معرفة كونية، ممكنة التبليغ يتمثل في فكرة ان النفس، قبل تجليها التجريبي في خضم عالم الظواهر، تكون على علم وثيق الصلة بالعقل والماهيات، وانها ستظل كذلك دوما.



ان النفس تعرف المثل، ولكن العلم الذي يقول الوجود هو الجدل. لماذا ؟ لان الجدل علم باللافرضي، على عكس العلم بالفرضي الذي تمثله الهندسة او الحساب. وعلى حين ان العلم الفرضي يهتم بنتيجة الاستدلال، فان الجدل لايعني بالبحث عن اية نتيجة، فهو الوحيد الذي برفضه لكل الفرضيات، يسمو الى مبدا المبادئ الذي به تكون المبادئ. وبهذا المعنى فانه يهتم ب «التكون نحو الماهية»، أي ان كل نشوء وتكون لاينشد من غاية سوى الماهية في ذاتها، او «الخير الاسمى». ففي كل صيرورة توجد هناك غاية نهائية على الجدل ان يكتشفها. ومن ثم فالجدلي هو الفيلسوف الذي يملك نظرة شاملة على كل شيء، في ضوء الوحدة التي يمنحها الخير لكل الاشياء. الا ان هذا الجدل الذي يبلغ بالنفس الى المبدا النهائي لكل المثل، وبالتالي لكل الاشياء، يفعل ذلك عبر لحظتين متمايزتين

- الجدل الصاعد الذي يتقل من فكرة الى اخرى الى ان يصل الى اللافرضي، أي فكرة الافكار، او مثال المثل، أي الخبر الاسمى. فهو يسير اذن من الكثير الى الواحد، غايته في ذلك اكتشاف مبدا كل شيء، ثم مبدا المبادئ. وهذا هو الجدل الذي يمارسه سقراط في المحاورات الاخلاقية.

- الجدل النازل، وهو الذي يهتم بتطوير مختلف النتائج التي تترتب عن هذا المبدا اللافرضي، وسيلته في ذلك قوة العقل وحده، وغايته اعادة بناء سلسلة المثل دون الالتجاء الى التجربة. وهذا هو الجدل الذي يطبقه افلاطون في محاورات كالجمهورية مثلا.

وعليه، فان الجدل، سواء اكان صاعدا او كان نازلا، هو «علم الوجود»، الذي يبحث في ماهية الوجود ؛ ولذلك فهو يتجاوز كل علم قائم او ممكن القيام، حتى ولو كان هذا العلم كالرياضة يبحث في المعقول المجرد الذي لايصير. ويتم ذلك بالخطاب ومن خلال الخطاب. فحينما ينصح بارمنيدس بالتمرن على الممارسة الجدلية، جوابا على الذين يرفضون وجود المثل كفرضية لامعنى للتفلسف بدونها، فانه لايعني شيئا اخر سوى تنظيم الخطاب، عبر النقاش، وتوجيهه بالشكل الذي يتمكن العقل فيه من ادراك الحقيقة واظهار التناسق الجليل لعالم الماهيات.

على هذا النحو يدير بارمنديس الحوار الذي يدور موضوعه حول معرفة ما اذا كان ينبغي تاكيد الواحد ام لا، وهل الواحد والوجود يشكلان شيئا واحدا، وماهي النتائج التي تنجم عن ذلك حسب كل احتمال بالنسبة للاخر، والوجود واللاوجود. فهل يفصح هذا عن فعالية المنهج الجدلي؟ بدون شك. ولكن ماهو المعنى العميق لهذه الفعالية الخطابية ؟ يتعلق الامر، عن طريق تساؤل يمتد الى نهايته، بابراز بنية المعقول ضمن الامكانيات ذاتها التي تقدمها اللغة»[23]، أي ان الكشف عن بنية المعقول وادراك تمفصلاتها الاساسية في القدرات التي تتضمنها بنيات اللغة وفي الامكانيات التي تتيحها للذي يستعملها بمهارة وكفاءة، هو الذي يمنح، فلسفيا، للخطاب بعده المميز له كخطاب نظري مجرد[24].



تتبعنا في الفقرات السابقة كيف تتحرر النفس من المحسوس، وكيف تكون معرفتها بالحقيقة المطلقة تذكر، وكيف ان التذكر لايستقيم لها الا حين تكون خالدة، وكيف تتمكن، بالتالي، في تذكرها من الارتقاء من المحسوس المتغير الى المعقول الثابت عبر الجدل كعلم للخطاب. وبذلك نكون قد حددنا، بصورة اجمالية، الاطار العام الذي انتجت فيه الافلاطونية نظرية متكاملة في المعرفة، التي هي في ذات الوقت نظرية متكاملة في الوجود. وأبرزنا البنية العامة لهذه النظرية كما تقدم نفسها في تركيبها المقولي. وعندما كنا نحلل عناصر هذه البنية ضمن الاشكالية النظرية التي تنتظمها[25]، كنا، في واقع الامر، نتتبع مختلف خطوات بناء الجواب الذي قدمه افلاطون عن السؤال / الاشكال القائم في قاعدة هذه الاشكالية والمتعلق بالمعرفة. الان وقد اوصلنا التحليل الى هذه المعادلة : المعرفة = التذكر، هل يمكن اعتبار ان الجواب قد اكتمل وانتهى ؟ الواقع ان الافلاطونية لاتقف عند هذا الحد الا لكي تنطلق نحو افاق اخرى تنخرط في الهيئة العامة لنفس الاشكالية ويقتضيها نفس السؤال. فأن تكون النفس خالدة، وان تكون قد رات المثل في حياتها السابقة، وان تتمكن من تذكر مارات، كل هذا لايشكل الا الشروط الاساسية للتذكر نفسه، لان التذكر لايمكن ان يكون شيئا آليا يحدث من تلقاء نفسه.

ولذلك يجب ان تتوفر تربية معينة تيسر التذكر الفكري من جديد وتنتقى بواسطتها النفوس الاكثر قابلية للنجاح في هذه المهمة، أي النفوس التي يكون تجسدها المادي اقل عمقا ورسوخا. وكما هو واضح، فان لهذه التربية مرمى فلسفيا اساسيا لايمكن ان يتحقق الا داخل مدينة تقدس التربية وتعمل على إشاعتها وترسيخها.

المدينة العادلة اذن تشكل الاطار الحقيقي للحياة الانسانية «الحقة» وتشكل بالتالي الفضاء الاجتماعي والنفسي لتربية البشر من اجل السمو بهم الى الفضيلة والخير والمعرفة : وتلك هي المدينة التي ترسم صورتها المثالية، السياسية والتنظيمية، «الجمهورية». ومع «الجمهورية» ينقلنا الفكر الافلاطوني الى مستوى المشكلة السياسية، الوثيقة الصلة بالمشكلة المعرفية والاخلاقية، لان تفكير هذه يفضي الى التفكير في تلك.

وبدءا يطرح هذا السؤال : ماذا عن الانسان ؟ ضمن أي منظور يمكن ان يفهم وضعه حين تكون قد تاسست لدينا بداية فهم لما هو الوجود في ماهيته؟ ماهو نوع القرار الذي يمكن ان يتخذ بخصوصه من حيث انه كائن مدني، القرار الذي تستلزمه فرضية المثل ؟ يقول فرنسوا شاتليه : «ان القرار الافلاطوني ذاته بالتفلسف يرتبط مباشرة بارادته في تقويم التنظيم السياسي بما هو المجال الضروري لكل حياة انسانية»[26]. ومعنى هذا ان فهم النظام الفلسفي الافلاطوني في عمق توجهاته وادراك غاياته النهائية رهين ببيان موقع المشكلة السياسية فيه ومدى التاثير الحاسم الذي تركه تفكيرها على وضع الافلاطونية كفلسفة في سياق الفكر اليوناني بعامة، وسياق تطور التفكير الفلسفي اللاحق بخاصة. واذا كانت العقلانية اليونانية قد تكونت، كما اشرنا الى ذلك قبل، تحت تاثير شروط الوجود السياسي للانسان في المدينة الراقية، فان العقلانية الافلاطونية، في تفكيرها لمشكلات هذا الوجود، قد دفعت بالعقل السياسي الى اقصى مداه حيث اتخذ لدى الفيلسوف شكل وعي شامل بكل مستويات الكينونة البشرية. وهو الوعي الذي عبر عن نفسه فيما اسماه افلاطون ب «الفلسفة». فان نتفلسف معناه، في هذا الاطار، ان ننظر بعمق في معضلات الوجود الاجتماعي للانسان بما هو ممارسة للسلوك السياسي والاخلاقي في مجتمع المدينة / الدولة.

ان تفكير افلاطون في اقامة مدينة جديدة، واهتمامه الشديد بعرض أدق تفاصيل ماينبغي ان يكون عليه نظامها، ينهض لديه على ارادة التصدي ل «ازمة» العقل التي فجرها الجدال السفسطاني، وايجاد الوسائل الكفيلة بحلها. مدينة جديدة يجب ان تخلو من كل الاسباب التي ادت الى حدوث فاجعة مؤلمة كموت سقراط أي، في نظر افلاطون، انتصار الكذب على الحقيقية، والشر على الخير، والتطرف على الاعتدال. . . لان حياة سقراط، ومحاكمته وموته، اتخذت عند افلاطون، بصرف النظر عن الهزة العاطفية التي احدثتها، قيمة رمزية كبرى. لذلك شكل موت الفيلسوف لديه الحدث الاكبر الذي انطلاقا منه فرض القرار بالتفلسف نفسه بالضرورة.

وعليه، فان فعل التفلسف يتقدم، في هذا السياق، على انه الجواب النظري على وضع تاريخي لايحتمل، وضع انتصر فيه بصورة عبثية الجهل والظلم والعنف[27]. ذلك هو الحكم الذي يصدره افلاطون على وضع المدينة العام. وهو الحكم الذي خلق لديه الايمان العميق بان لاسبيل لتطهير المدينة من «الانسان المقياس» الا بالتعاطي للفلسفة وممارستها على انها ميتافيزيقيا تؤسس تصورا عن المعرفة يفضي بدوره الى مشروع تربوي لاامكانية لانجازه وتحققه الا في اطار المدينة التي تطابق العقل والعدالة.

المعرفي والسياسي في الأفلاطونية

يقوم التصور السياسي الافلاطوني لمدينة العدل والخير على قاعدة ترتيب طبقي ثابت يمليه مبدا تقسيم العمل[28] كضرورة طبيعية لاشباع مختلف حاجات الانسان المادية، ويبرره نشدان تحقيق اكبر قدر ممكن من التوازن الاجتماعي و«العدالة» بين الناس.

ينتج الحرفي والصانع والتاجر القاعدة المادية للمجتمع فيما يضطلع الجندي بمهمة تثبيت اركان الدفاع عنه وحماية كيانه من أي تدخل خارجي او اضطراب داخلي، بينما يحرص الحاكم الفيلسوف، من اعلى قمة الهرم، على ادارة شؤونه العامة وفق معرفته بالخير والفضيلة وادراكه لماهية العدالة. وكما هو واضح في هذا التنظيم الطبقي، فان «العدالة» تتمثل في بقاء كل فرد مرتبطا بالطبقة التي ينتمي اليها بحكم مؤهلاته الاساسية، لايخرج عنها،

وممارسا للوظيفة التي هي وظيفة (الانتاج / الدفاع / الادارة). لان من شان هذا الثبات الحؤول المطلق دون اية امكانية لحركية اجتماعية ما. ولكن اذا كانت العدالة تبدو، كما يوحي بذلك هذا التراتب، على انها لامساواة فعلية بين مكوني الدولة من الافراد، وهي كذلك بالفعل، فانها تفكر في النص الافلاطوني على انها نظام Ordre، بل النظام، بمعنى توازن يخضع فيه كل مستوى الى الاخر بما يضمن ذلك الانسجام الذي يكون فيه العقل (الحاكم) هو المدير الحكيم لكل شيء.

والحقيقة ان النظر في الامر على هذه الصورة، وان كان يحمل الطابع الافلاطوني الذي يضفي عليه صبغته الاصلية، ينتمي الى تصور عام هيمن على الفكر اليوناني القديم في مجمله. ويقضي هذا التصور بان تنظيم المدينة يجب ان يقابل تنظيما للنفس ذاتها، وان تنظيم النفس هو انعكاس لتنظيم العالم نفسه. بمعنى ان هناك تماثلا بنيويا، تقتضيه «طبيعة» الاشياء، بين نظام العالم وتنظيم المجتمع وتنظيم النفس الانسانية. فالنظام البديع ل «الكسموس» يوفر النموذج الناظم الذي يحدد كيف يمكن ان ينتظم، كل حسب فضيلته، العالم السياسي وعالم الحياة الفردية. وفي هذا الاطار بالذات تطرح مشكلة السلوك : ان السلوك هو بمعنى ما العمل ضمن نظام العالم، والتصرف السياسي مع او ضد ماهية المدينة واعطاء الاولوية في النفس لهذا المبدا او ذاك (الاعتدال او الشجاعة او الحكمة)، أي بكلمة واحدة محاولة جعل كل شيء على هذه المستويات الثلاثة يخضع الى نظام محدد.

على هذا الاساس نفهم بعمق ان لامجال للتمييز عند افلاطون بين المسالة السياسية والمسالة الاخلاقية، وان مصير الذات البشرية لاينفصل عن مصير المواطن. اذ كلما فسدت الحياة السياسية في المدينة امتد ذلك الفساد الى النفس ذاتها، كما انه كلما كانت النفوس فاسدة، كلما فعل ذلك فعله في التسريع بانهيار المدينة. مما يعني ان الخلاص الفردي وحل مشكلات الجماعة البشرية ينبنيان معا وفي الان نفسه. واذن، فالدولة هي ماهم عليه الافراد الذين يكونونها، فاذا «صلح» الفرد، صلحت الدولة. واذا كانت الدول هي مايصنعه الافراد، فان الافراد، بالمقابل، هم ماتصنعه الدول.

وينجم عن ذلك بالضرورة، في هذا الربط العضوي بين الفرد والدولة، ان على الافراد الذين يعرفون معنى العدل ان يعملوا على اقامة الدولة العادلة لكي تتمكن هذه الاخيرة من تربية الافراد في اتجاه تحقيق العدل. وفي عملية اقامة الدولة هذه تحتل مشكلة السلوك المكان المركزي، ولكنها تفترض المعطى الثلاثي الذي اشرنا اليه. لذلك، فان مايتوجب على العقل القيام به، حين يكون قد ادرك نظام الماهيات وتناغمها، هو تحديد الاستراتيجية الملائمة التي تضمن له انتصاره النهائي وسيادته الكاملة على كل شيء. وعليه، فان لامناص من ان تقود الفلسفة مصير الدولة، شئنا ذلك أم أبيناه، ومهما كان الثمن. ولامحيد عن ان تكون السلطة المطلقة للتقرير في يد الفيلسوف، اي الانسان الذي يعرف والذي يمتاز عن الاخرين بخاصية التامل.

إلا أن المربي نفسه لابد له من تربية، لذلك يتوقف افلاطون طويلا عند العلوم التي تساعد الفيلسوف على ان يكون كما يتطلبه تنظيم المدينة، وتهيؤه لاحتلال مرتبة المربي السامي والمشرع الكوني الذي لاحياة للمجتمع بدونه. فبالتمارين الحسابية والهندسية، وبتحليل الحركة المجردة، وبالتعاطي للفلك من حيث انه يقود النفس الى رؤية ما في السماء، أي ماليس موضوع شيء مرئي، وبدراسة علم التناغم والانسجام المتمثل في الموسيقى ؛ بكل ذلك يقتنع الفيلسوف بان الادراك الحسي لايمكن الا ان يكون كاذبا في الاساس، ويتعود على استعمال المفهوم المجرد، ويتاكد لديه بان المعرفة لاعلاقة لها بالحس اصلا، ولاهي تشتمل على ادنى حضور له في كل جوانبها. ولكن هذه العلوم ليست الا تمهيدا على طريق العلم الاسمى : الجدل. فالجدل الممارس كخطاب يعلم الفيلسوف الاستخدام الحقيقي للغة الذي يكشف عن منظومة الماهيات. وبذلك فهو يصل الى تامل المثل، الحقائق النهائية لكل شيء. إلا ان النجاح في هذه التربية يفرض عليه في الختام واجب ادارة الدولة حسب العقل. اكيد انه لايرضى لنفسه بان يصرف هذه الطاقة الروحية الهائلة التي يتمتع بها والتي اكتسبها عبر جهد جهيد، في تدبير شؤون العالم الحسي ؛ ولكنه يفهم، مع ذلك، بان مصيره كحاكم وطيد الارتباط بتلك العقلانية التي يجسدها.

وهكذا يتبين بجلاء ان لاامكانية لفهم نظرية المثل الافلاطونية بما هي نظرية في المعرفة الا في ضوء الهدف العملي، الايديولوجي الذي وضعت من اجله، الا وهو تمكين الفيلسوف العارف من ممارسة السلطة السياسية في مجتمع «المدينة المثالية» Callipolis. وعلى نفس النحو نفهم ايضا كيف ان نظرية ميتافيزقية في الوجود تفضي الى نظرية فلسفية في السياسة، تربط بينهما نظرية في المعرفة تقوم على اساس انها المحور الناظم لاشكالية الفكر الافلاطوني، «ان علة الجمهورية ذاتها تخضع لضرورات تربوية انتقائية اكثر بكثير من خضوعها لغايات سياسية خارجية. وان تضع هذه التربية الفيلسوف، وليس العالم، في المقام الاول، فذلك ماتبرره طبيعة السؤال (المعرفي) نفسه : اذ ان الجدل، من حيث انه الممارسة الجوهرية للتفكير، هو الذي يضمن استعمالها العلمي»[29].

ويبقى ثمة سؤال اساسي لابد من ان يقود تحليل النظرية السياسية الافلاطونية الى طرحه، وهو : باي معنى يمكن فهم هذا التصور الطوباوي للمدينة الفاضلة ؟ هل كان افلاطون يامل، في لحظة من اللحظات، في التاثير على المصير الفعلي لمعاصريه؟ ماهي الحظوظ التي كانت للفلسفة، على ضوء فهمه لها، في ان تتمكن من ان تكون فعالة فعلا ؟ كيف يمكن للمعرفة الفلسفية الكاملة ان تغير من مصير الانسانية التي يجرفها الايقاع المؤلم للصيرورة ؟ عن هذه التساؤلات يقدم سقراط جوابا اوليا يتمثل في انه، كيفما كانت الاحوال، فان عدم قابلية نموذج المدينة المثالية للتحقق سياسيا في الواقع لايحول دون استلهامه، على الاقل، من اجل تنظيم السلوك الفردي للانسان[30].

وايا كان، فان بناء الجمهورية الفاضلة يستدعيه منطق الاستدلال نفسه الذي قاد مختلف تمفصلات المشكلة الفلسفية في الافلاطونية، تلك المشكلة التي انبنت في قاعدتها الجوهرية على نمط مقاربتها للمسالة المعرفية. وحين تعالج هذه المسالة بالشكل الذي ابرزته الصفحات الماضية، فان الطابع المثالي، الطوباوي للمدنية الفاضلة التي هي الاطار الوحيد الممكن لتحقيق المعرفة «الحقة»، يلزم عنها بالضرورة. لان الجمهورية، في نهاية التحليل، هي النتيجة المنطقية لسيرورة كاملة نقلت الاشكال المعرفي من الحس والظن الى

العـقـل والمعـقـول ضمن بنية خطاب انطولوجي في اساسه. نعم، يمكن ان نذهب مـع شاتليه الى اعتبار ان دلالة المدينة المثالية انما تكمن في الحرص علـى تخـليـص العقل من التيه في خضم الصيرورة المادية للعالم، وجعله اسمى شيء في الـوجـود، اسمى اداة بها يمكن تعقل الوجـود علـى كـافة مسـتويـاته. والواقـع ان بحـث شاتليه يتجه كله نحو اثبـات ان افـلاطـون حدد لاول مرة في تاريخ الغرب معالم العقل الذي اسس الثقافة الغربية في خصوصـيتـها وقاد مسيرتها الحضارية الى اليوم. الا ان القـبول بمثل هـذا التفسير لايتاتى الا بافتراض ان الافلاطونية لم تكن لتدافع عن فلسفة بعينها، المـثاليـة او الروحية، من بين فلسفات اخرى، وانما لتدافع عـن الـفـلـسـفة ذاتها. وتلك هي الدلالة الوحيدة لفرضية المثل. لان حسب شاتلية لايمكن لاي تاويل لتلك الفلسفة، ايا كـانـت اهـميتـه، ان يـدرك مـاهـيـة الاخـتـراع الافلاطوني ومصيره النموذجي. غير ان هذه الفرضـيـة، عـلـى الـرغـم مـن قيمتها الاستكشافية في بيان الحدث النظري الحاسم الذي غير بعمق مجرى تاريخ الفكر الانساني والمتمثل في اختراع الفلسفة من لدن افلاطـون، فـإنـه يغفل، في راينا المتواضع، الطـابع السـجـالي للفـسـلـفـة الافـلاطـونـيـة. ان النص الافلاطوني لايقدم اطروحاته المركزية الا حين يكون قد خاصم وهاجم، ثم فند ورفض تصورات الغير، وفي احيان كثيرة حين يـكـون قـد فـرغ مـن اقـامـة قراءة معـيـنـة لفكر الخصم بالشكل الذي يـسـمـح لـه بـتـفـويـضـه مـن اساسه كفكر لايقدر على تقديم الجواب الملائم للسـؤال الـذي يـطـرحـه هـو ويلتمس له الحل من منظور مقتضياته الخاصة. وهذا ما يفعله افلاطون مثلا مع الـتـراث الفلسـفـي المـادي السابق عليه[31]. الامر الذي يسمح بالاستنتاج ان الفـلسفة الفلاطونية لم تكن لتدافع عن الفلسفة، بل كانت تـدافـع عـن خط فلسفي ضدا على خط اخر، المثالية ضد المادية. ان الـفـلـسـفـة عـنـدمـا دخلت مسرح التاريخ، فانها قد اعلنت عن هذا الدخول في صخب كبير وكانها آلة حربية، تعدم وتمدح، تهاجم و تحمي، تقـاتـل وتـتـبـنـى. . وقـد فعلت ذلـك فـي كل الميادين. الـم تكن معارك سقراط، وهو يخوض في البحـث عـن الماهية والمثال تؤشر على الاتجاه المثالي الواضح الذي سـتسـيـر فـيـه الفلسفة الناشئة ؟ وعـنـدما ستنشا الفلسفة، فانها ستعمل منذ البداية

على تكريس هذا الاتجاه وترسيخه ضمن الحقل الاشكالي الذي ارست دعائمه، والذي سمح لها، في حدود ماهو قابل للتفكير في ذلك الحقل، بان تنتج مواقفها من الانسان والمعرفة والمجتمع. لقد انتجت هذه الفلسفة نظرية في المعرفة استوجب بناء تمفصلاتها الاساسية تقديم قيم اخلاقية وسياسية ووجودية، انتهت الى تجاوز الاطار الضيق للمعرفة نحو اقامة نظام فلسفي شامل لم يعد من الممكن معه وداخل اشكاليته ان تتناول الامور من وجهة النظر المغايرة للمثالية، الا بتكسير مقولاته المؤسسة له وتحويل توجهاته في نموذج التعامل الذي اقامه مع العلم والسياسة. صحيح ان المشكلة الاخلاقية هي المشكلة الكبرى في الفلسفة الافلاطونية (الثو سير)[32]، ولكن تفكيرها يتحدد اساسا داخل الاطار النظري العام الذي وضعته نظريتها في العلم. واذا كان الامر كذلك فماهي طبيعة الوظيفة التي تشغلها هذه النظرية داخل نظام التفكير الافلاطوني؟

نظرية المعرفة

يمكن القول، بالاعتماد على ماتقدم، بانها تشغل وظيفة تركيز وتامين رد فعل خاص اتجاه الممارسة العلمية الرياضية. بمعنى انها تتضمن بشكل مكثف مجمل العلاقات التي اقامتها الفلسفة مع نموذج التفكير النظري العلمي الذي بلورته الرياضة. ولما كانت الرياضيات قد احدثت وقتئد تحولا جذريا امتد الى اطر التفكير القائم نفسها، فان الفلسفة التي كانت تتكون قد عملت على مراقبة اثار هذا التحول ورصد عمق فعله على الفضاء الثقافي العام. ومن ثم فقد بنت لنفسها الوسائل الكفيلة بتحويل مجاري هذا التاثير لصالحها واقامة الخطاب الذي يعين للعلم الرياضي مكانه الذي «يجب» ان يكون له، في نفس الوقت الذي يحدد فيه نوع العلم الذي بدونه لاامكان لقيام العلم، حتى ولو كان يقينيا وصارما كالهندسة والحساب. وواضح ان خطابا كهذا هو جوهريا خطاب في الاسس، أي اقتراح الاسس التي ينبغي ان تقوم عليها الحقيقة الرياضية. لان العلم الرياضي، كما تتصوره الفلسفة هنا، ليس قادرا لوحده ومن داخله على تاسيس ذاته.

فكيف تتجلى عملية التاسيس هذه في الفلسفة الافلاطونية ؟

بناء على العناصر التي أبرزها التحليل السابق بهذا الخصوص، يمكن ان نثبت الصورة على الشكل التالي : لقد احتوت الافلاطونية الرياضيات في الحركة الجدلية التي تبسط معرفة الوجود في خلوده وحقيقته. وعليه، فان الافلاطونية، في حركة الاحتواء تلك تعين الرياضيات على مستويين اثنين :

فهي على مستوى اول توجد في الطريق الذي يقود الى الوجود، وهذه هي رياضة الرياضيين، أي الرياضيات كما يمارسها بالفعل منتجو نظمها النظرية وطرق كتابة نصوصها البرهانية الاساسية. فهي من جهة تمثل لحظة تزهد و تحرر الفكر من الثقل الذي يشده الى الوقائع المحسوسة وتعلمه، انطلاقا من فرضيات ملائمة، استيعاب خصائص كل ماهو معقول، وبالتالي تمكنه من تمييز الماهيات بما هي كذلك. ولكنها تحدد، من جهة اخرى، منفذا الى نوع من الموضوعات ذات وضع خاص يتوسط بين الحسي والمثالي.

وعلى مستوى ثان، حين تتم عملية تغيير هياتها بهذه الصورة، فانها تعين في قلب المثل ذاتها، فعلى هذا المستوى تحديدا، تنظر الافلاطونية الى الرياضيات، لا على اساس انها الممارسة العلمية المعروفة، ولكن على اساس انها رياضة الفيلسوف الجدلي الذي يرى، من موقع «رؤية» الوجود الكلي، كيف تتجلى فيها العلاقات البنيوية بين الاعداد والمثل وكيف تنظم الاقتصاد الداخلي للعالم المعقول. هنا بالذات يكمن موقع التاسيس : لان الرياضيات كوسيلة للتخلص من المحسوس تدرك فلسفيا كصدى خافت لبنية رياضية جوهرية توجد في عالم المثل. على ان هذه البنية التي هي المنطلق الحقيقي للوجود، لاتتاتى معرفتها الا لمن عرف كيف يستخدم الهندسة والحساب للانفلات من عالم التغيير، وادرك بعمق انه بواسطتها سيجتاز المرحلة الاخيرة نحو المطلق.

على هذا النحو اذن اسست الافلاطونية فهمها لطبيعة الممارسة العلمية، فهما سمح لها باحتواء بنية التفكير الرياضي وتاسيسه انطولوجيا داخل الجدل من حيث انه فيها علم بالوجود الشامل في حقيقته الجوهرية. واذا كان لنا ان نعرف شيئا ما، من هذا المنظور، فلن تكون معرفتنا كما قد نظن هي السيرورة النظرية الخاصة التي تنتج معرفة باحد مستويات الواقع المادي

او الفكري، وانما ستكون فقط تذكرا لما كنا نعرفه في حياة سابقة على حياتنا الراهنة. فحقائق الهندسة لاتكتشف، أي تنتج في سياق عمليات برهانية عقلية خاصة بالعلم الرياضي، ولكنها اشياء تتذكرها النفس كماهيات ازلية سبق لها ان تأملتها قبل انحباسها في قيود الجسد. ذلك هو الوهم الكبير الذي انشاته المثالية الافلاطونية وفتحت الطريق امام المثاليات اللاحقة لتحويله الى بداهة عادية في اذهان البشر.

غير ان الخطاب الفلسفي الافلاطوني، الى جانب وظيفة التاسيسة، يشتغل ايضا كضامن خارجي للخطاب العلمي. ذلك ان الفلسفة التي عينت للرياضيات مكانها، أي حددت لها مجالا يميزها بالنسبة لاشكال اخرى من المعارف، عملت في ذات الوقت على اقامة نظرية لاتحتاج هي الى اسس غير تلك التي تمنحها لنفسها والتي بدونها لاامكان لقيام أي علم اخر. فنظرية المثل تتضمن في ذاتها شروط حقيقتها الخاصة، وتمنح بالتالي لنفسها الحق المطلق لتحديد شروط اي حقيقة اخرى. وهي عندما تقيم علاقة مع العلم الرياضي من النوع الذي ذكرنا سابقا، فلانها تستهدف من وراءها مصلحة اساسية تهم مصير الفلسفة نفسها ككل. أي ان الفلسفة تجد فيها ضامن وجودها هي الخاص، بحيث ان الحكم السلبي على العلم يشكل في آن واحد حكما ايجابيا على الفلسفة. من هذا الموقع الخارجي الذي تقيم فيه الفلسفة خطابها الميتافيزيقي في الحقيقة النهائية لكل شيء، فانها تحدد امكانيات كل تفكير مغاير، وتقيم كل وسائله ومناهج مقاربته لموضوعاته وترسم الغايات التي يجب عليه ان يرمي اليها مسبقا. ولكن لماذا يمنح الخطاب الفلسفي لنفسه هذه الصلاحية المطلقة لتوزيع وتصنيف الخطابات الاخرى من حوله ؟ لان الفلسفة كما يعبر عنها ذلك الخطاب تشكل البداية المطلقة والمعنى المطلق والاصل المطلق والغاية المطلقة لكل مايكون الوجود العيني الملموس، المادي والعلمي والاجتماعي، بل وحتى النفسي للانسانية. فليست المعرفة الرياضية كما تمارس واقعيا هي وحدها التي تفتخر الفلسفة بامتلاك حقيقتها باسم علم «اسمى»، ولكن وجودها ايضا يكون محط انظار القرار الفلسفي. ان الفلسفة بهذا الشكل، كعلم للعقل، هي التي تحدد لمختلف العلوم موضوعاتها وطرق تفكيرها، لان هذه العلوم تبدا دوما

من فرضيات غير مبررة او من موضوعات غير مؤسسة. وهي لاتفعل ذلك مع المعرفة العلمية وحسب، وانما مع الممارسة السياسية ايضا، فهي التي تقول ماهية السياسة وتحدد الاطار الاسمى الممكن لممارستها طبقا لمفهومها.

بهذا المعنى سيشرح هيجل مثلا، وبكثير من الوضوح، قرونا بعد افلاطون، وان كان من منظور مخالف، بان لاوجود سوى للعقل وان الفلسفة هي الوحيدة التي يمكنها ان تقول حقيقة التاريخ الكلي للبشر، لان مختلف حقب هذا التاريخ -لحظات التاريخ الكوني بلغة هيجل- ليست سوى التجسيد الحي للحظات «المنطق» من حيث انه الفلسفة نفسها. ومع ذلك، فنحن ندين للهيجبلية بانها قد عرضت امامنا، وبدون أقنعة، حقيقة التفلسف بما هي كذلك : وهي انه اذا كان الفلاسفة يعترفون جديا بوجود معارف خارج الفلسفة، وياخدون بعين الاعتبار، في الممارسة الاستدلالية لخطاباتهم، مختلف الممارسات الانسانية، فان ذلك لايتم في العمق الاضمن عملية انكار هائلة يوجهها طموحهم اللامتناهي لاخضاع وجود واشكال هذه المعارف وهذه الممارسات الى السلطة المطلقة للتجريدات الفلسفية التي ينشاوونها على هيأة مقولات كبرى تكثف وتوحد باحكام العمليات الفلسفية المثالية اتجاه العلوم والممارسات الاجتماعية (العقل، العلم، النفس، العالم، الذات، الموضوع، الحقيقية)[33].



كان ذلك باقتضاب أسلوب اشتغال نظرية المعرفة في الفلسفة الافلاطونية، اسلوب اشتغال نتج بالاساس عن تصور العلاقة التي اقامتها موضوعيا هذه الفلسفة مع الممارسة العلمية المعاصرة لها. واذا كانت هذه العلاقة هي كما أوضحنا علاقة احتواء وتأسيس، فانها هي التي تشكل تحديدها النوعي الخاص كفلسفة[34]. لا بمعنى تحديدها النهائي والاخير، او تحديدها الجوهري، لان للفلسفة تحديدات اخرى تلعب ادوارا اساسية في وجودها واشكل ممارستها - علاقتها مثلا بالايديولوجيات الاخلاقية والسياسية والاجتماعية. . . ، ولكن بمعنى ان هذا التحديد لايخصها الا هي وحدها. فالعلاقة مع العلوم لاتشكل الاخلاق كاخلاق او السياسة كسياسة

او الاداب كاداب، ولكن العلاقة الفلسفية مع العلوم تشكل الفلسفة كفلسفة. لا لأن الأمر يتعلق بخطاب في ارتباطه بموضوعه، وانما لان هذه العلاقة مكونة لخصوصية التفلسف كما مورس في الفكر الغربي على مرتاريخه[35]. وربما قد لاتكون التحليلات السابقة التي سقناها بخصوص الفلسفة الافلاطونية قد هيأتنا بما فيه الكفاية الى حد الذهاب مع لوي الثوسير الى ان لاوجود للفلسفة خارج علاقتها بالعلوم، ولكننا نعتقد، وهذا بالمقابل ماتسمح به نفس تلك التحليلات، بان خارج نظرية المعرفة (نظرية المثل)، لامجال موضوعيا لتشييد نظام اخلاقي وتفكير سياسي في الافلاطونية. ولما كان العلم الرياضي قد شكل مجرد مادة عملت تلك النظرية على توظيفها من اجل غايات غربية عنه، فان العلاقة به فيها تتحدد على انها علاقة استغلال، «ان القيم الدينية والاخلاقية والتربوية والجمالية التي يقدمها الفيلسوف بالتتابع لاتجد مكانها ابدا الا عن طريق السؤال الابتدائي (أي السؤال المعرفي). وهذا هو ما يميز المهمة الفلسفية عن القضايا الايديولوجية. ان هذا اللف وهذا القناع وهذا الربط بين العلوم والقيم، وهذا اللجوء الى النموذج العلمي : ان كل ذلك هو مايشكل الفلسفة بالفعل»[36]. ان نظرية المثل، من خلال هذه العلاقة الاستغلالية، انشات خطابا ميتافيزيقيا اوكلت اليه مهمة قول الحقيقة المطلقة : كيف نفهم هذا اذا لم نفهم بان الفلسفة المثالية يغيضها ان تقيم العلوم مفاهيم او قوانين ذات صلاحية كونية في مجال بحث محدد. ولذلك فهي تسارع الى اختراع مقولة عن «الحقيقة» تتجاوز بشكل نهائي كل كونية كيفما كانت. وبخصوص الرياضيات، فلن يخطر ببال أي عالم رياضي ان يقول بان هذه القضية او تلك«حقيقة»، بل يكفيه ان يكون قد برهن عليها. ولكن عندما يبدأ الرياضي يتحدث عن الحقيقة، فذلك معناه انه انتقل من البحث العلمي الصرف الى التخبط في مشكل فلسفي، قد تطرحه ممارسته العلمية من داخلها، ولكنه معرض باستمرار الى التازم والاتساع بفعل الغذاء الدسم الذي تقدمه الفلسفات حله.

ان الفلسفة لاتقنعها البراهين ولاتطمانها التحليلات، فهي تسعى دوما الى ان تقيم الحقيقية التي لابرهان عليها، لانه لايمكن لاي علم ان يبرهن عليها. وهكذا نخلص الى ان الخطاب الذي يزعم قول الحقيقة في

الافلاطونية، متى تاتى تخليصه من ثقله الانطولوجي، فانه سينكسر، أي انه سيكون غير قابل للقيام في الموقع الذي قام فيه، موقع الانكشاف الابتدائي والمؤسس للوجود في ماهيته، الوجود المفصول عن العالم الواقعي المحسوس الذي نعيش فيه، والقائم على حقيقة لاتعدو ان تكون مجرد ادعاء.

هوامش الـفصل الاول

1- الحقيقة انه لاوجود للفسلفة هكذا بالمطلق، بل ان هناك تاريخيا، فلسفات كثيرة ومختلفة. فلا معنى للحديث عن الفلسفة بالمفرد، الا اذا تصورنا ان الامر يتعلق بماهية ثابتة لنوع من التفكير العقلي يتحقق تباعا في الفلسفات عبر التاريخ الى ان يتم التطابق بين فلسفة معينة وبين هذه الماهية لتنتهي الفلسفة وقد بلغت اخيرا وعيها لذاتها. وهذا مانجده مثلا عند هيجل في «محاضرات في تاريخ الفلسفة» او في «العقل في التاريخ. . ». وواضح اننا عندما نستخدم كلمة فلسفة بالمفرد، فاننا لانصدر ضمنا عن هذا التصور، وانما نشير باللفظ الى الاشكالية النظرية التي تشكل فيها نظريات المعرفة المحور البنيوي للتفلسف كما انبنى تاريخنا منذ افلاطون.

2- سنعتبر هنا بان الفلسفة الافلاطونية هي اول فلسفة في تاريخ التفكير النظري الفلسفي لجملة اعتبارات، منها ان افلاطون يتعامل مع التراث الفلسفي السابق عليه تعاملا يقضي باستيعاب اطروحات هذا التراث ضمن شبكة من التساؤلات هي تساؤلات الافلاطونية نفسها. وبهذا المعنى فان افلاطون، ومن موقعه الخاص، يعيد انتاج هذا التراث كتراث فلسفي. وقد أدى هذا العمل الضخم الى انبثاق الفلسفة كنسق نظري. الاان الاهمية القصوى للتنظير هي التي نجدها تعمل في المشروع الافلاطوني. وهذا واضح من العلاقة بين افلاطون وسقراط : اذ يمكن ارجاع التسؤلات السقراطية الى ممارسة فكرية تهيىء عمليا المقولات الكبرى للفسلفة. اما تفكير هذه المقولات نظريا وتركيبها في نظام يؤسس اشكالية كاملة، فذلك ماسيقوم به افلاطون بالذات بحيث يصبح الجوانب عن سؤال نظرية كاملة، وليس جملة او خاطرة. اما عن نظرية المعرفة الافلاطونية كنموذج، فاننا نقترح ان يفهم «النموذج» على انه البناء المفهومي لتفكير العلاقة مع الممارسة العلمية، ايا كانت هذه الممارسة. بمعنى ان خطوات هذا البناء، واسئلته القاعدية ومقولاته الاساسية هي التي تشكل البنية العامة لكل نظريات المعرفة. قد تتغير اساليب البناء من فيلسوف الى اخر، ولكن تظل البنية الجوهرية واحدة، لان الامر يتعلق باشكالية نظرية، لابمواقف فردية متباينة.

3- Platon, *Théétète*, traduction et notes de Emile Chambry, G. flammarion, Paris, 1967, p. 73

4- سقراط هو الذي يذكر هذا التصور في حواره مع تييتيت، نفس المصدر السابق، نفس الصفحة

5- Ibid., p.74

6- Ibid., pp. 74-75

7- يطرح التيار الفكري الذي عرف في اليونان القديمة باسم «السفسطة» مشكلة اساسية تتعلق بتحديد الموقف الفكري للسفسطة في شروط «المدينة الديمقراطية». والواقع انه يمكن قراءة هذا الموقف من منظورين مختلفين : منظور الفلسفة الافلاطونية نفسها التي تنتقص الى اقصى الحدودمن قيمة الافكار السفسطانية اذ تعتبرها مسؤولة عن تردي الاوضاع الفكرية والاخلاقية في العالم المنحل للديمقراطية الاثينية. ومن ثم، فان اداناتها تستجيب لمجموع المشروع الافلاطوني في جانبه الفلسفي والسياسي، فالتعامل فلسفيا مع السفسطة يقتضي تقديمها على انها «ايديولوجيا» الحس المشترك الغارق في اوهام المادية والفردانية. اما سياسيا فادانة السفسطة تظهر كنتيجة لاختيار سياسي محدد عند افلاطون : ضد الديمقراطية بكل تلويناتها، وخصوصا ضد مايسمى ب « ممثلي الشعب». وجدير بالاشارة هنا ان هذا الموقف السياسي يجد دعمه وسنده النظري / الايديولوجي في الفلسفة، كما ان الفلسفة تعمل على تهييء الاطار النظري لانتاج النظرية السياسية الذي تستمر بدورها عمليا في الموقف السياسي. وفي جميع الاحوال، فان القراءة الافلاطونية للسفسطة انما توجهها مقتضيات نظرية واعتبارات سياسية شديدة الارتباط فيما بينها، وهذا ما يغيب الى حد بعيد قيمة السفسطة كتيار فكري متميز لعب اخطر الادوار في الوجود اليوناني القديم. اما المنظور الثاني، فهو الذي يقرا السفسطة لذاتها، أي قراءة اطروحاتها الاساسية على ضوء مجمل الاوضاع التاريخية، الاجتماعية والسياسية، التي تكونت داخلها وعبرت عنها. وعلى هذا الاساس، فان الفكر السفسطائي لعب دورا جوهريا في تطور الفكر «العقلاني» المتحرر من التقاليد البالية، واشتغل كايديولوجيا للمجتمع الديمقراطي «المتقدم».

انظر بهذا الخصوص

François Chatelet : *Platon*, Gallimard, Idées, 1967, pp. 59-67

François chatelet : *La Naissance de l'histoire*, 10-18, Paris 1973.

8- Pierre Raymond, *le passage au matérialisme. Mathématiques et matérialisme*, Maspéro, Analyses, Paris, 1973, P. 18.

9- Jean Pierre Vernant, *Les origines de la pensée Crècque*, PUF, Paris, 1983, p. 132 .

10- Ibid, pp.45-46 .

11- F. Chatelet, *Platon*, op. cit., p. 154

12- « الجمهورية» الترجمة العربية، حنا خباز، دارالكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ ص : 293

13- Platon, *Théétète*, op. cit., p. 216.

14- Ibid. p. 216 .

15- Ibid .p.217.

16- النفس تتحدد وتشتغل هنا كمقولة فلسفية، فليست لها اية دلالة دينية خاصة.

17- افلاطون، «الجمهورية»، المعطيات السابقة، ص ص : 385-387

18- راى بعض دارسي الفلسفة الافلاطونية في استعمال الاسطورة من لدن افلاطون نوعا من التفكير البدائي يتعلق بالتساؤل عما كان قائما عندما لم يكن هناك بعد عالما، وبالتالي محاولة لتفسير نشاته وتركيبه كما صار (ليون برانشفيك مثلا). وقد راى البعض الاخر في هذا الاستعمال مجرد وسيلة للابقاء على فكرة الخلود ضمن مقولتي الزمان والمكان (سيرن كيركيغارد، راجع كتاب جان فال «دراسات كيركيغاردية» فران، باريس 1968، ص : 444 ومايليها. . .). ويرى بول ريكور بان الاسطورة هي قاعدة اللوغوس، بمعنى انها طريقة تاويلية تحاول ان تبعث في الانسان شعورا قادرا على ارجاعه، تذكرا، الى اصل فقدة، ومن التعبير عن الذي لايمكن التعبير عنه. بهذا المعنى تلعب الاسطورة في النظام الفلسفي الافلاطوني دور ادخال اللازماني في حديث البشر، ووظيفة تعيين الواحد / الماهية داخل اطر الخطاب الانساني. انها وظيفة تربوية بالاساس. وفي راينا ان الحضور المكثف للاسطورة في الفلسفة الافلاطونية يؤشر، من جهة، على ان الفضاء النظري القائم انئذ كان لايزال يحتوي، في جانب منه، على تفكير ميثولوجي كان يلقى مقاومة قوية من طرف العقلانية التي كانت تتكون ممثلة، في مظاهرها الاكثر بروزا، بالفلسفة والرياضيات، وبدايات التاليف التاريخي مع هيرودوت وتوسيديد. غير ان الصراع بين «الميثوس» و «اللوغوس» كان لابد من ان ينتهي الى سيادة التفكير العقلاني، الاشكالي والمفاهيمي. وهو تفكير حول الاسطورة، عندما كان يتعامل معها من منظوره، الى مجرد وسائل للتوضيح والفهم بافقادها للوظائف التي كانت تشغلها في سياق فكر بدايات تكون مجتمع المدينة / الدولة. وعليه فان العقلانية الافلاطونية كعقلانية فلسفية في الوقت الذي مثلت فيه تكثيفا عميقا لاهم توجهات العقلانية اليونانية، فانها اشتغلت نظريا كسد منيع لتحصين اللوغوس ضد أي تناول للوجود من زاوية اللاعقل.

19- « الجمهورية» المعطيات السابقة، ص ص :298-303، الفصل السابع، «المثل».

20- الجسد كعائق مادي للمعرفة بالماهية «الروحية» شكل دوما، في المثالية، باشكال مختلفة، موضوعا اساسيا اجتهدت كل الفلسفات منذ افلاطون في تحويله الى بداهة للحس العام.

21- راجع اساطير النفس في محاورة *Phèdre*

22- ان مما يجدر التاكيد عليه بهذا الصدد ان مسالة كمسالة الوجود اوالكينونة Etre في فلسفة كالافلاطونية لاتنشا امكانية الحديث عنها الا لكون اللغة اليونانية نفسها تنطوي على فعل To on. الشيء الذي يوضح الارتباط الجوهري بين بنية اللغة اليونانية ونظام الاشكالية الميتافيزيقية.

23- F. Chatelet, *Platon*, op.cit, p. 176

24- اشرنا سابقا الى ان بنية الفلسفة اليونانية وثيقة الصلة باللغة اليونانية (منطق ارسطو مثلا). وهذا يطرح على الخطاب الفلسفي مسالة قراءته لسانيا وكيف يمكن لهذه القراءة ان تضيء الكثير من غموضه. غير ان هذا لايعني بان قراءة خطاب فلسفي ماهي مسالة لغة فقط. فلخارجه المثمتل في العلوم من جهة والتاريخ من جهة اخرى اهمية لاتقل عن اهمية مكونه اللساني.
وفي نفس هذا الاطار، تطرح مسالة الترجمة بحدة : فهايدجر بيني مثلا فلسفته الانطولوجية على قاعدة بنية مفهومية تجد، اساسا، في المعطيات العميقة للغة الالمانية ماتغذي به عناصرها. وقد يكون هذا هو السر في وضعها لمقولات مستحيلة النقل الى العربية: Coupure historiale, L'étant, l'étre là. .
فهل نعي دائما مثل هذه المشكلة عندما ننقل اثار الفلاسفة الى لغتنا ؟

25- يقول لوي التوسير : «بدون نظرية في تاريخ التشكيلات النظرية لن نستطيع معرفة كيف يمكننا ادراك وتعيين الاختلاف الخاص الذي يميز بين تشكلتين نظريتين مختلفتين. ولهذا الغرض اعتقدت انه بامكاني اخد مفهوم اشكالية عن جاك مارتان لاشير به الى الوحدة المتميزة لتشكل نظري ما، وبالنتيجة الى موقع تعيين هذا الاختلاف الخاص»

Pour Marx, Maspéro , Paris , 1975,p. 24

واضح من هذا النص ان مفهوم « اشكالية» يشير بدقه الى شيء محدد الوحدة المتميزة لتشكل نظري معين يتكون في مجال النظري القائم في فترة تاريخية محددة.
ويمكن تمييز «الاشكالية النظرية» بهذا المعنى، بالعناصر التالية
– لاتفترض الاشكالية النظرية الاحالة، باي حال من الاحوال، على وعي او ذات انسانية، سيكولوجية او متعالية.

- تتحدد الاشكالية بنسقيتها Systématicité، أي انها تحدد اشياء وتبعد اخرى،
- تعرف شبكة من الاسئلة وحدة الاشكالية بالشكل الذي لايمكننا به ان نتحدث عن عناصر او مفاهيم معزولة توجد بكيفية سابقة على الاشكالية وفي استقلال عنها.

منذ الاستعمال الالتوسيري، اصبح مفهوم الاشكالية متداولا اليوم في كثير من الدراسات الفلسفية، المتعلقة بالفلسفة الغربية او بالعلوم الانسانية، او بالتراث الفكري العربي. راجع بالنسبة لهذا الاخير مثلا النتائج الهامة التي توصل اليها محمد عابد الجابري باستخدامه لهذا المفهوم في قراءة التراث الفلسفي العربي الاسلامي القديم «نحن والتراث»، دار الطليعة، بيروت، 1980.

26- Op.cit ., p.194.

27- يعتقد شاتليه ان ازمة المدينة هي ازمة واقعية وليست ازمة يتخيلها الفيلسوف. لذلك يسهب في شرح اسبابها وظروفها وانعكاساتها على فكر افلاطون، راجع الفصل الاول من كتابه المشار اليه.

28- «الجمهورية»، المعطيات السابقة، الكتاب الثاني : في «المدينة السعيدة»، يعرف سقراط عن طريق هذا المبدا فكرته عن «المجتمع السياسي». راجع ص ص : 98-121

29- P. Raymond, op.cit., p.92.

30- يقول غلوكون : «فهمت انك تعني انه يفعل هكذا في المدينة التي اكملنا نظامها، المحصورة في عالم الخيال، لاني لااعتقد انها توجد على الارض» ؛ ويجيب سقراط : «قد يكون في السماء منها نموذج لمن يسعى ان يراه، ويبني نفسه على مثاله. واما مسالة وجوده على الارض، في الحاضر او المستقبل، فلست بالامر المهم، لانه على كل أن يختار نظم مدينة كهذه ويجري عليها معرضا عن كل ما سواها». «الجمهورية»، المعطيات السابقة، ص : 403 ومابعدها.

31- تقدم محاورة «فيدون» بهذا الخصوص نموذجا واضحا عن عملية ايقاع مختلف التصورات المادية عن العالم والمعرفة في شبكة تقويض واسعة تمسك بخيوطها الهادية فرضية العلية بالمثل.

32- Louis Althusser, *Philosophie et Philosophie spontanée des savants*, Maspèro, Paris , 1974, p. 93.

33- D. Lecourt, *la philosophie sans feinte* , Albin Michel, Paris, 1982. p. 53 .

34- لوي التوسير، المرجع السابق، ص ص : 65-66 يقول في الاطروحة رقم24 : «ان علاقة الفلسفة بالعلوم تشكل التحديد النوعي الخاص بالفلسفة».

35- على خلاف انواع اخرى من التفلسف لم تعرف مثل هذه العلاقة، ذلك هو مثلا حال الفلسفة العربية الاسلامية ممثلة في كبار شخصياتها كالفارابي وابن سينا وابن رشد. . الخ. لقد كانت لهذه الفلسفات محددات رئيسية اخرى ترجع في نهاية التحليل الى مضامينها الايديولوجية التي جعلتها عميقة الانخراط في سيرورات الصراع الاجتماعي - السياسي الذي عاشته المجتمع العربي الاسلامي يوم وصل الى قمة ازدهاره. لذلك لم تكن هذه الفلسفات «قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص» كما يرى محمد عابد الجابري، وانما كانت كلها «قراءات مستقلة لفلسفة اخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لاهداف ايديولوجية مختلفة متباينة». راجع كتاب «نحن والتراث»، دار الطليعة، بيروت، 1980 , ص : 34.

36- Pierre Raymond, op. cit., p.92.

«انني ارى بصفة عامة انه (غاليليو) يتفلسف احسن بكثير من الانسان العامي، بحيث انه يبتعد اكثر مايمكن عن الاخطاء المدرسية ويهتم ببحث المسائل الفيزيائية بواسطة البراهين الرياضية. وفي ذلك اجدني متفقا معه تمام الاتفاق، واعتبر بان ليس هناك وسيلة اخرى للوصول الى الحقيقية. ولكن يبدو لي انه يقصر كثيرا عندما يستطرد باستمرار ولايتوقف ابدا لاقامة تفسير كامل لمسالة معينة، الامر الذي يؤكد بانه لايتناولها ابدا بانتظام وانه قد بحث فقط، دونما اعتبار للاسباب الاولى للطبيعة، في اسباب بعض الاثار المنفردة. وبذلك يكون قد بنى شيئا بدون أسس».

R .Descartes, *lettre à Mersenne*, 11 octobre , 1638 .

الفصل الثاني

في العملية الفلسفية لديكارت :
بناء الفيزياء على الميتافيزيقا

مقدمة

بناء الأسس : تلك هي المهمة التي انتدب الخطاب الفلسفي الديكارتي نفسه للإضطلاع بها.

انه قد يصح الى حد ما أن ينشا لدى نوع من التواريخ الفلسفية اهتمام خاص بعزل الشخصية الفلسفية لديكارت ودراستها في أصالتها المنغلقة. ولكن لايمكن التغاضي، ضمن منظور يوجهه هم مساءلة الدلالات، عن البحث فيما تمثله الديكارتية كلحظة أساسية في تاريخ الفلسفة الغربية ابتداء من أوائل القرن السابع عشر. ومعنى هذا أن فهم ديكارت في الاتجاه الفكري الذي يميزه إنما يرجع أيضا إلى التساؤل حول الدلالة التي تبرز في مشروع ميتافيزيقي محدد البناء والمعنى قام كرد فعل أساسي تجاه قيام الفيزياء العلمية، ممارسا بفعل هذا الرد نفسه عملية احتواء شاملة لأثار ذلك القيام، تمخضت عند ديكارت عما عناه في «المقال» ب «العقل العلمي».

فعلا، يمكن أن نقرا الديكارتية على أنها، بالأساس، امتداح للعقل الرياضي العلمي، ومحاولة جريئة، جرت على مستوى تقنين منطق إطار ميتافيزيقي جديد، لاستبدال تصور عن الطبيعة كحضور انطولوجي، بتصور رياضي تقني استحالت فيه الطبيعة الى امتداد هندسي جامد يخضع لقوانين المعرفة العلمية، وبالتالي للارادة التقنية للانسان. وفي هذا الاطار، يمكن اعتبار ان الدلالة العميقة للميتافيزيقا الديكارتية تكمن بالذات في هذه المحاولة، من حيث انها اشتملت على العناصر الاساسية التي سترسم مسار مستقبل الفكر الغربي. ولكن يمكن كذلك ان نقرا هذه الفلسفة على انها «خطاب

في التاسيس» استهدف، باشكال محددة، ومن خلال «يقينياته» الخاصة، اقامة الاسس الفلسفية، الميتافيزيقية، الضرورية في تصوره، التي يجب ان يقوم عليها العلم الفيزيائي الناشىء مع غاليليو. ولعل هذا هو بالذات معنى الرسالة الى الاب ميرسين : لقد اسس غاليليو علما جديدا، ولكنه لم يكن يتوفر على الوعي المنهجي اللازم والعميق الذي يمكنه من ادراك جدته الثورية ودلالته البعيدة، اعاقه في ذلك غياب تام ل « الروح الفلسفي». لذلك ينصب ديكارت من نفسه هذا «الروح» الذي سيعمل، ومن خارج الفيزياء العلمية، على بلورة الاطر المفاهيمية الاساسية للثورة العلمية الغاليلية، وبالتالي سينتج الوعي النظري لهذه الثورة بذاتها. ومن ثم، فان الميتافيزيقا الديكارتية تتحدد، ضمن عملية التاسيس تلك، كعملية «استضمار عقلي» (Intérorisation à l'entendement) للعلم الفيزيائي الرياضي الجديد. بمعنى انها شكلت، انطلاقا من الاثار النظرية الحاسمة التي انتجتها الثورة الغاليلية على مجمل الوضع النظري القائم يومئذ، الهياة العامة لعقل جديد. ولكنها عملت في ذات الوقت على بناء الاعتقاد بان العلوم القائمة او الممكنة القيام، لايمكنها الا ان تصدر عن هذا «العقل» ذاته. وما الفلسفة، اذا لم تكن هي الخطاب «الوحيد» الذي يقول العلم الكلي من حيث انه يتضمن في نظامه الفريد كل اشكال المعرفة الحقيقية، « الحقة»؟

إن الفلسفة الديكارتية لم تكن لتخدم التصور الفيزيائي الجديد عن العالم، على الرغم من «مساهمات» ديكارت في انتاج بعض معالم ذلك التصور، بقدر ماكانت تسعى الى استغلاله من اجل غايات نظرية وعملية تعود، في نهاية التحليل، الى متطلبات الوضع التاريخي الجديد. فالديكارتية تنخرط في السياق العام ل « القطيعة الغاليلية» وتحاول عكس اثارها الجوهرية على مستوى خطاب فلسفي يحول مفاهيم الفيزياء ومناهج البحث العلمي فيها الى مطلقات ميتافيزيقية لايتعرف على العلم فيها الا بتجاهل السيرورة الواقعية الفعلية لانتاج المعرفة الموضوعية فيه بالواقع الخارجي، وانفتاحها اللامتناهي على اكتشاف القوانين الناظمة له.

ضمن هذا الاطار العام، تتحدد محاولتنا هنا لقراءة الفلسفة الديكارتية بمساءلة نظريتها في المعرفة، على اساس ان هذه المساءلة هي التي بامكانها

ان تقدم لنا امكانية فهم المعنى العميق للعلاقة التي اقامتها هذه الفسلفة مع الممارسة العلمية الفيزيائية الرياضية.



لعل اول ماينبغي التاكيد عليه، بدءا، هو ان ابراز ذلك المعنى بفهم اليات استغلال النص الفلسفي الديكارتي في وظيفته المعرفية، لن يتاتى الا على ضوء فهم الثورة النظرية الهائلة التي قادت، مع غاليليو، الى تكوين الفيزياء العلمية. ويمكن ان نصوغ هذه المسالة في صورة سؤال نطرحه بلغة ها يدجر كالتالي : ماذا حدث للوجود حتى تنشا امكانية قيام فكر كالفكر الديكارتي ؟ ومعنى هذا ان امكانية نشوء الفكر الديكارتي ذاتها قد وجدت معطيات تحركها في الثورة الغاليلية، من حيت ان هذه الثورة مثلت الانتقال الجذري من عالم الى عالم ومن تصور للكون والطبيعة التي تصور اخر مختلف جوهريا. ان هذا التغيير الحاسم، والمراقبة الفلسفية لاثارة ونتائجه، هما اللذين قصدنا اليهما بطرحنا للسؤال.

ثورة غاليليو العلمية

يشكل تراث غاليليو العلمي في السيرورة التاريخية لتكون الفيزياء العلمية[1]، نقطة تحول جذرية غيرت بعمق مسار الفكر الانساني ووجهته وجهة جديدة لاعهد له بها. وبذلك يتحدد هذا التراث في علاقة اختلافية مزدوجة مع التراث «العلمي» الفلسفي السابق عليه، من جهة، ومع حركة البحث المعاصر له، من جهة اخرى. ومن ثم، فإن دراسة هذا التراث انما تعني البحث عن المواقع التي انطلاقا منها انتجت الغاليلية[2] قوانين سقوط الاجسام والمفاهيم الاساسية التي قادت حركة ذلك الانتاج. وهذا مايلخصه الكسندركويري عندما يقول : «يبدو لنا ان النقطة الحاسمة تتمثل فيما يلي فبينما كان كوبرنيك، الذي ورث التقليد الفيتاغوري والافلاطوني - الجديد (ميتافيزيقا الضوء) يبلور بناءه الفلكي انطلاقا من رؤية للكون كنظام متناغم (Cosmos)، وبينما كان كيبلر، من خلال علم ديناميكي جد مختلف وبواسطة تقنية رياضية عميقة الجدة، يستلهم، مع ذلك، تصورا للكون كتناغم

وكسلسلة من الاجسام المنتظمة. . الخ، فان هذا النوع من الاستدلال يختفي تماما من تفكير غاليليو»[3].

ومعنى ذلك ان الاعمال التي انجزها غاليليو لم تكن لتتخذ شكل ثورة فكرية هائلة الا حين اصبح من المستحيل فعليا استعادة التصور الكوسمولوجي القديم او تعديل بنياته. فمع غاليليو اختفى الكون كنظام متناغم، بديع، من الفكر الحديث الى غير رجعة. غير ان هذا الاختفاء لم يكن ليتم بالعلاقة مع السابقين على غاليليو (الفيزياء الارسطية وامتداداتها الوسطوية) وحسب، بل بالعلاقة مع المعاصرين له ايضا كالفلكي كيبلر. الامر الذي يؤكد بوضوح بان ثورة علمية ما، بالمفهوم الدقيق، هي ابتعاد عن المعاصر بقدر ما هي في ذات الحين قطيعة مع الماضي. ان التخلي النهائي عن التصور التقليدي للعالم ككون مغلق مثل في حقيقة الامر تقويضا جذريا لهذا التصور، أي استبداله بتصور جديد من الموقع الذي انتج فيه هذا التصور موضوعه المكان المجرد للهندسة الاقليدية.

لقد شكل الكون المتناعم عالما متناهيا، بديع النظام والتنظيم، يقوم فيه المكان كتراتب يقدم الوجود ذاته بواسطته كقيمة. لذلك كان النظام الانطولوجي للوجود في البدء وبالاساس نظاما قيميا، وكان كل مبدا نظام هو في الوقت نفسه مبدءا طبيعيا واخلاقيا يتعين فهمه حسب قيم الحيقية والخير. و هذا هو مضمون التصور اليوناني القديم للعالم كما تعبر عنه الافلاطونية مثلا. على ان هذا الكون الدائري المغلق كان ينتظم كذلك انطلاقا من مركز محدد، الارض، من اجل الانسان كغايته البعيدة. الا ان انتظامه على هذه الصورة ومن اجل تلك الغاية لايمكن ان يستقيم الا اذا تم تفكيره ككون متناه ؛ اذ ان اللامتناهي، من هذا المنظور، تستحيل حتى امكانية التفكير فيه. ان رؤية للعالم على هذا النحو التي سادت زمنا طويلا بفعل النفوذ المطلق للميتافيزيقا الارسطية هي تلك التي وجدها غاليليو امامه حين اتى الى العالم سنة 1564. ولنترك شيكسبير وهو من مواليد نفس السنة يعبر عنها باسلوب ادبي جميل. في مسرحية «تاجر البندقية» يقول «الورانزو» ل«جيسيكا» : « اجلسي ياجيسيكا وانظري كيف ان قبة السماء مرصعة في كل مكان باقراص ذهبية مضيئة. فمن بين كل الكرات التي تتاملينها لاتوجد

واحدة، مهما كانت صغيرة، لاتغني في حركتها كملاك في إتفاق دائم مع الصبية الجميلة ذات العيون الساطعة بالشباب. ان تناغما كهذا لايوجد الا في النفوس الخالدة. ولكن طالما غطته هذه الطينة البائدة بتوبها الخشن، فانه لايمكننا سماع ذلك التناغم وادراكه»[4]. إنه لاشك في ان مثل هذا الكلام لايزال يؤثر في نفوسنا حتى اليوم، ولكنه لم يعد يعني بالنسبة لنا أي شيء. واذا لم يعد له أي معنى في عالمنا الراهن، فذلك لانه لم يعد يعني، ذات يوم، اي شيء بالنسبة لغاليليو.

إن العمل الضخم الذي قام به غاليليو قاد سيرورة الفكر عنده الى انتاج اولى القوانين الاساسية للفيزياء العلمية، وهي قوانين «سقوط الاجسام» و«مبدأ القصور الذاتي». فهل معنى ذلك ان هذه القوانين هي التي تشكل عمق رهان الثورة العلمية الحديثة ؟

لامجال للشك في ان تاسيس الفيزياء ذاته انما يرجع الى وضع هذه القوانين بالذات من حيث انها تعبر رياضيا عن الملفوظات الديناميكية للابحاث الغاليلية. ولكن هذه القوانين لاتشكل بداية للثورة العلمية، بل انها تمثل النتائج التي تمخضت عنها تلك الثورة. واذا كانت الثورة العلمية قد تحددت، كما اسلفنا القول، في اقامة تصور لانهائي عن العالم وفي تحويل المكان الى سطح هندسي مجرد، فان ذلك قد كون الشرط النظري الضروري لقيام مثل تلك القوانين. بيد ان الامر ليس بالسهولة التي قد يوحي بها هذا الكلام، ذلك ان فهم ماوقع داخل هذه الثورة لايقرا مباشرة في الصياغة التي تقدمت بها تلك القوانين في كتابات غاليليو[5]. من هنا تبرز الاهمية المنهجية القصوى لاعادة بناء عملية صياغتها، اذ ان اعادة البناء هاته هي التي تمكن جوهريا من فهم كيف جرت الثورة فعليا.

في هذا الاطار بالذات تتجلى نموذجية التراث الغاليلي، لا لانه قدم اولى قوانين الفيزياء الكلاسيكية وحسب، ولكن ايضا لان هذا التراث يحتوي تاريخ الفيزياء كله في اطواره الاساسية : الفيزياء «الارسطية»، «الفيزياء الوسطوية»، واخيرا الفيزياء العلمية الرياضية. وعلى ذلك، فهو يمثل عملية استبطان شاملة لتاريخ الفيزياء سيعرف خلالها هذا التاريخ تحولا جذريا في إحدى لحظاته الحاسمة. غير ان هذا التاريخ لم يكن يعرف تحوله من خارجه،

كتاريخ للتفكير في الطبيعة. . عن طريق وقائع او ملاحظات جديدة حتمت احداث هزة داخله. ولكن غاليليو ومن داخل فكره، بما هو، كما قلنا، تاريخ للفيزياء، سيعمل على استعادة كل نظرية او تحليل او تفسير سابق لحسابه الخاص، مشتغلا على كل ذلك من جديد، عاملا هكذا على الدفع به الى اقصى حدوده النظرية والمنطقية، حتى اذا وصل الى النقطة التي يستحيل معها الاستمرار على نفس النهج الا بتغييره، تخلى عنه وتجاوزه.

لذا، فالكشف عن نقاط الانفجار هذه وتحديد معالمها الدالة عليها هو الذي يمكن، منهجيا، من بناء تاريخ محايث لاشكالية فكرية معينة[6]. وفي هذا السياق، فان القطيعة الغاليلية لاتتعلق باكتشاف قوانين جديدة، او باستبدال الخطإ بالحقيقية فقط، وكان الامر يمكن ان يرتد إلى عبقرية فذة استفاقت ذات يوم فجاة لتجد الحقيقية امامها مجردة، معزولة لم يكن عليها الا ان تقولها بهذه الصياغة او تلك، وانما تتعلق اساسا بقيام اشكالية نظرية جديدة يحكمها جهاز مفاهيمي محدد هي التي شكلت الشروط الجوهرية لصياغة تلك القوانين وانتاج الحقيقة التجريبية بالظواهر التي تعبر عنها.

بهذا المعنى، كيف ينبغي ان تتصور الحركة والمكان و الزمان. . . بحيث ان اشياء مثل قانون السقوط ومبدا العطالة يمكن ان تصاغ بالكيفية التي صيغت بها في اعمال غاليليو.

ان اقامة هذه الاشكالية في مفاهيمها المركزية، من حيث انها تضمنت امكانية قيام الشرط الضروري لانتاج النظرية العلمية او القانون العلمي، هو الذي «يفسر لماذا ان اكتشاف اشياء تبدو لنا اليوم بسيطة جدا قد تطلب بذل مجهودات ضخمة لم يكن يحالفها النجاح في كثير من الاحيان، من لدن مفكرين عظام كغاليليو وديكارت. ذلك ان الامر لم يكن يتعلق بمحاربة نظريات خاطئة او غير كافية، ولكن يتعلق بتغيير اطر التفكير ذاتها، وبتحويل وضع عقلي جد طبيعي في النهاية، لاستبداله بوضع اخر لم يكن طبيعيا ابدا[7].

بيد ان تحويل النظام الاكسيومي للفكر لايتم دفعة واحدة، وكيف يمكنه ذلك، بل يتم تدريجيا وفي مواقع محددة، لان تكون اشكالية جديدة لايتيسر الا عندما تكون القديمة قد تحطمت في اسسها التي تنهض عليها.

واذا كان قيامها يستلزم زمنا طويلا، فلان ذلك الزمن هو الذي يتطلبه بالذات تحطيم النظام القديم. فالتخلي عن الفيزياء الارسطية لم يتم دفعة واحدة وبقرار ارادي مفاجئ لكي تقوم في مكان اخر فيزياء اخرى مختلفة عنها. ولكن الانتقال الى هذه الفيزياء الاخرى لم تتحدد امكانيته الاعندما امسى من المستحيل متابعة التفكير الارسطي في ظواهر الطبيعة.

ووجهة النظر الارسطية، أي نظام الفكر الفيزيائي الارسطي لايسمح مطلقا بتفكير مبادئ ومفاهيم الفيزياء الحديثة، تلك التي تبدو لنا اليوم «طبيعية» ومالوفة. فما يتبدى لنا اليوم «البداهة» بعينها لاشك ان اليونان القدامى كانوا سيعتبرونها شيئا خاطئا، ان لم يكن عثبيا بالمرة. لان مثل هذه الاشياء لم تكن قابلة للتفكير ضمن اطر التفكير الفلسفي اليوناني القديم، ولا التفكير الوسطوي. فالمجال الاشكالي للفيزياء الارسطية اذن لايمكن ان يكون مغلقا بصفة نهائية، لانه تضمن في داخله «لامفكرا فيه»، أي مجموعة افكار واطروحات لم يتمكن من احكام مراقبتها بما يضمن لها استمرارية تاريخية فعلية.

لذلك فنحن نتبنى، عندما يتعلق الامر بدراسة تاريخ الفكر العلمي وموقع الغاليلية فيه اطروحة كويري التي تقرر بان تاريخ الفكر لايجري من الاخطاء الى الحقائق بقدر ما يحكمه التوتر القائم فيه باستمرار بين المفكر فيه واللامفكر فيه. ان اللامفكر فيه لاشكالية نظرية معينة، أي محددة تاريخيا، هو الذي يشكل حدود الافاق التي ضمنها تطرح تلك الاشكالية مشكلاتها وتنتج اجراءات حلها، وهو الذي يشكل، في ذات الحين، النقطة التي انطلاقا منها لن تكف نفس الاشكالية على حمل المفكرين، عبر العصور، على معاودة العمل عليها باستمرار واعادة بنائها باشكال مختلفة ومتباينة. وحين تقود هذه الاستعادة المتواصلة الى اعادة دمج اللامفكر فيه في مكانه المحتمل من الاشكالية، فان هذه الاخيرة لايمكن الا ان تنكسر فاتحة بذلك المجال لقيام اشكالية اخرى.

وهكذا، فان البحث الغاليلي لم يستطع ان يرقى الى درجة الجدة الثورية الا حين تمكن من انجازهذه المهمة المزدوجة، العسيرة والهائلة، التي

قادت، داخل الفيزياء الارسطية من اللامفكر فيه الى المفكر فيه , ومن الغير القابل للتفكير الى القابل للتفكير متجاوزة بذلك ارسطو الى غير رجعة.

يستعير غاليليو مفاهيمه الاساسية من ارخميس : فالخفة والوزن لم يصبحا يشكلان اسباب الحركة التصاعدية وحركة السقوط، ولكنهما اصبحا يتصوران كعلاقات لجسم مع محيطه. انهما لم يعودا مرتبطين بطبيعة الاجسام، ولكن بالاختلاف بين اوزانهما وبين وزن الهواء الذي توجد فيه تلك الاجسام. في هذا الاطار يبرز مفهوم «السرعة» من حيث انه قياس ذلك الاختلاف. وعلاوة على ذلك، فالجسم في الفراغ لايزن وزنه المطلق ويسقط بسرعته الخاصة، ولكن لا تجد الحركة واقعها الحقيقي الا في الفراغ ذاته : وتلك نتيجة غير قابلة للتفكير مطلقا في الفيزياء الارسطية. اما هذا الغير القابل للتفكير، فهو الذي سيصبح بالذات المفكر فيه الغاليلي : أي ان الفراغ، بدل ان يمنع الحركة من الوقوع، فهو الذي يحققها بكيفية مشروعة تماما.

وعليه يقيم الفكر الغاليلي علاقات مفاهيمية جديدة تتمثل في ان تفكير الثقل والحركة والفراغ ضمن سياق واحد سيضع مفهوم السرعة في المقام الاول. وبمعنى ادق، سيكشف عن المجال الذي سيمكن الهندسة من التدخل فيه، منتجة بذلك الخطاب العلمي عن الاجسام. ان تصور الحركة في الفراغ يقود، في نفس الان، الى ترييض المكان هندسيا، وتفتيت الكون كنظام للتراتب والتناغم. لقد اصبحت السماء موضوعا للدراسة الرياضية، وبذلك اختفى تصورها كشيء لا يلحقه الفساد. اما قوانين الحركة، فهي متجانسة في كل مكان، وتعميمها انما تطلب تصفية شاملة لكل اشكال التولد والفساد والدثور. وعلى هذا الاساس، فإن التنقل في المكان الهندسي المجرد هو الشيء الوحيد الذي بامكانه تاسيس مفهوم علمي عن الحركة، الى حد ان الكسندر كويري يتحدث بهذا الخصوص عن رجوع الى الافلاطونية[8]

«بدون شك، يقول دوزانتي، على مستوى الدوافع الصريحة للفكر، ولكنها عودة غريبة تلك التي ابعدت المثال ورفضت فكرة نموذج خالد للعالم، والتي سجلت في عمق الطبيعة الحسية النقطة التي تعينت داخلها المعقولية الرياضية. ويمكن القول بان الماهيات الرياضيات، الاعداد والاشكال، التي

تخيل افلاطون في كتابه «طيماوس» بناء لها، قد انتقلت بشكل لارجعة فيه من المكان الثابث في النموذج الى حد المكان الذي تنتظم فيه الترابطات بين الاجسام المتحركة»[9].

يتضح مما سبق ان غاليليو لم يتمكن من بلورة مفهوم علمي دقيق عن الحركة، وبالتالي صياغة قوانين الديناميكا بماهي قوانين الفيزياء الرياضية العلمية، الا حين فكر ظاهرة الحركة ضمن حقل علم السكون الارخميسي. ان الاستعادة الواعية لارخميس لعبت في هذا الاطار دورا مزدوجا : فهي، من جهة، مكنت الغاليلية من الكشف عن اللامفكر فيه الارسطي، وهي، من جهة اخرى، قادتها الى بناء الموقع الذي ستنشا فيه الفيزياء العلمية بتكسير المكونات المقولية لاشكالية الفكر الارسطي، في مقاربته للواقع الطبيعي.

ولكن ماهو المعنى العميق لاستعادة ارخميس ؟ يقول جيرار جور لاند : «ان بناء فيزياء رياضية لهو اذن، من الوجهة التاريخية، بناء فيزياء ارخميسية ضدا على الفيزياء الارسطية. لقد كان الالتجاء الى ارخميس ضد ارسطو شيئا لازما، وذلك لا لان الامر يتعلق بمسالة نفوذ. . ان ارخميس لم يكتف بالبحث عن التعبير الرياضي عن ظاهرة فيزيائية، من الممكن ان توصف جيدا بلغة اخرى. ولكن الارخمسية تمثل تحولا حقيقيا نحو الفكر الرياضي فان يكون الانسان ارخميسيا معناه ان يفكر الموضوعات والظواهر الفيزيائية بشكل رياضي، وتفسيرها رياضيا ليس يعني محاولة ايجاد تعبير رياضي عنها، وانما يعني، على العكس من ذلك، تاويل الحسابات الرياضية فيزيائيا، والتعرف، في نظرية النسب، على قوانين مركز ثقل الاجسام او قوانين الاجسام العائمة. ان بناء فيزياء رياضية كفيزياء أرخميسية يدل تاريخيا على انه، نظرا لانعدام امكانية انشاء فوري للمفاهيم الاساسية القمينة بتوليد فيزياء رياضية، يتم الانطلاق من استيعاب علم السكون الارخميسي بمنحه وضع النظام الاكسيومي الذي يمكن من تفكير الظواهر اللامفكر فيها في الارسطية. وبعبارة اخرى، فان مشروع بناء فيزياء رياضية لايمكن ان يستقيم ويتبلور، في الاصل، الا باستعادة علم السكون الأرخميسي، من حيث ان هذا العلم شكل نموذجا لمهمة يجب ان تنجز، ومن حيث انه كون كذلك قاعدة للفكر»[10]. الا انه اذا كانت الفيزياء الرياضية قد استلزمت، تاريخيا،

لكي تتاسس، استعادة نظام الفكر الفيزيائي عند ارخميس، فان هذا النظام نفسه وبالشكل الذي اعيد تمثله به قاد هذه الفيزياء الى ارتكاب اولى اخطائها في الوقت الذي بدات فيه تنتج اولى قوانينها. ذلك ان تفكير الحركة رياضيا، أي كما قلنا قبل، هندسيا، لايمكن ان يمنع من اقصاء الزمن لان خصائص الحركة اصبحت تدرس كخصائص شكل هندسي في المكان. فارجاع الواقعي الى الهندسي، كما فعل ارخميس يقود مباشرة الى استبدال خصائص الواقع الحسي بخصائص المكان الهندسي، ومن ثم استبدال الزمان بالمكان. لقد تاكد غاليليو من ان المكان الذي يخترقه جسم متحرك بحركة سقوط حر يتناسب مع مربع الازمنة، وان امكنة تقطع بازمنة متساوية تكون فيما بينها كسلسلة الاعداد الفردية. ولكنه لم يكتف بهذه المعرفة الوصفية، بل اراد ان يبحث عن مبدا حركة السقوط الذي يمكن أن نستنتج منه تلك القوانين الوصفية. غير أن المبدأ الذي تبناه، أي *سرعة الجسم المتناسبة مع المسافة المقطوعة*، لا يسمح بذلك الإستنتاج.

لماذا هذا الاستبدال للزمان بالمكان ؟ ان الحركة المتسارعة في فيزياء القوة لاتفسر الا بتعاقب القوى التي تجتمع في زمن معين. ولكن هذه الفيزياء هي فيزياء سببية، لان الحركة هي نتاج القوة التي تمنح الى الجسم. والحال ان تفسير الحركة لايتعلق بالبحث عن سبب سقوط الاجسام، بل يتعلق بالبحث عن سبب تغييرات سرعة السقوط. وعندما تدرس حركة السقوط في مجال ارخميسي، فان استبدال الزمان بالمكان يغدو امرا لامحيد عنه : فاذا سقط جسم من علو معين بسرعة معينة، فانه سيسقط من علو مضاعف بسرعة اكبر. ومن ثم، فان الفرق في السرعة يبدو بوضوح انه يجب ان يرد الى الشيء الوحيد الذي يتحكم في تغييره، أي العلو، بمعنى البعد المكاني. وبعبارة اخرى، فانه حين نبحث لاعن التفسير السببي لتغيرات سرعة السقوط ولكن عن التمثيل الهندسي لتلك السرعة، فان الاستبدال المذكور يصبح خطـئا ضروريا. ويرتكب غاليليو هذا الخطا في الوقت الذي يتخلى فيه عن فكرة القوة كسبب لحركة السقوط.

فماهي دلالة هذا الخطا ؟ كيف ينبغي تفسيره ؟ هل هو خطا فردي قام في لحظة معينة من استدلالات غاليليو ؟ ام ان الامر اعمق من ذلك بكثير ؟

يمكن القول، بكيفية اجمالية، ان قيام فيزياء رياضية لايمكن ان يكتفي بتعميم سكونية ارخميس على مشكلة الحركة، بل ينبغي ان يستدعي بناء اشكالية اخرى تنتظم حول مفاهيم جديدة، كالحركة والمكان و الزمان والعقلانية و التجربة. . . لذلك فان الخطأ، على ضوء هذا الفهم، لايمكن استيعابه الا كمؤشر على اشكالية هي في طريقها الى التكون. وبتعبير اخر، فان عمق مايدل عليه انتاج هذا الخطا، أي الافراط في الصياغة الهندسية، هو محاولة تاسيس اشكالية نظرية جديدة وبلورة مفهوم العقلانية الذي تتطلبه. ولكن هذا لايعني التخلي النهائي عن نظام الفكرالارخميسي، بل يعني ان هذه الاشكالية الجديدة ذاتها لن تتحدد معالمها الا داخل الاطار الارخميسي، من حيث انه يشكل الشرط النظري الجوهري لتجاوز الفيزياء الكيفية. كيف سيتغلب اذن غاليليو على خطأه ؟ بدون الدخول في تفاصيل قد تطول، يمكن القول بان انشداده المتواصل الى التجانس الكبير الموجود بين الحركة والزمان هو الذي انتهى به الى تصور ان حركة متسارعة بانتظام هي حركة تنضاف التزايدات المتساوية للسرعة خلالها الى ازمنة متساوية الى الحد الذي تصير فيه السرعة متناسبة مع الزمن الذي يستغرقه السقوط وليس مع المسافة المكانية التي يتم قطعها. من هذا المبدا الذي مثل الفرق الاساسي في حركة السقوط يستنتج غاليليو القوانين التي تصف الحركة المتسارعة. فتفسير القوانين ليس يعني اذن البحث عن اسبابها، ولكن يعني اكتشاف القانون - المبدا الذي يسمح باستنتاجها، من حيث انه يشكل ماهية الظاهرة المدروسة.

ولكن اذا كان غاليليو قد استطاع ان يصوغ قانون سقوط الاجسام، فانه لم يتمكن من صياغة قانون القصور الذاتي. لماذا ؟ لان فيزيائه هي اساسا فيزياء الاجسام التي تسقط. ومن حيث انها كذلك، فهي تضع حدا بين الهندسة والفيزياء، الشيء الذي يؤدي الى الحؤول، بالنتيجة، دون متابعة ارجاع الواقعي الى الهندسي الى اقصى مداه.

ان الاجسام الفيزيائية هي بالاساس اجسام هندسية، ولكنها تتضمن ثقلا معينا يجعلها قابلة لنوع محدد من الحركة التي يمكن تصورها كحركة ذاتية القصور. وهذا ماسيفكره ديكارت مثلا، لان هذه الحركة هي حركة

نقطة تولد خطا وحركة خط يولد مساحة معينة، وبذلك فالحركة ليست مرتبطة بثقل الاجسام. ولما كان تفكير ديكارت للحركة يتم داخل المكان الهندسي الاقليدي، بما هو مكان متجانس لامتناهي، فان مبدأ القصور الذاتي ليس سوى التعبير عن الحركة في هذا المكان. ولكن حتى عند ديكارت، كما سنرى فيما بعد، فان صياغة هذا المبدا لم تفض به الى تفكيره بشكل كاف. ويتجلى ذلك في كون ان ديكارت، في الوقت الذي يصوغ فيه مبدا القصور الذاتي، فانه يحرم نفسه من الوسيلة الاساسية لتفكيره، أي رفضه للفراغ، على الرغم من ان الحركة المستقيمة المنتظمة لايمكن ان تحدث مطلقا الا داخل هذا الوسط.



لقد بينت التحليلات السابقة كيف ان الفيزياء الغاليلية كرست التقويض النهائي للفيزياء الكيفية المباشرة التي تخترقها فكرة عن الطبيعة كقرة تنمو وتكتمل. وحلت المعادلة الرياضية محل الماهية التي تتحقق، تلك المعادلة التي بفضلها تلاشت نهائيا الطبيعة الحسية العينية. ان هذا العمل الضخم هو الذي تمنهجه الديكارتية فلسفيا وترقى به الى درجة التركيب الميتافيزيقي الصارم. أي ان ديكارت حول مكتشفات الفيزياء العلمية والاثار الحاسمة التي نتجت عنها على مستوى النظرة الجديدة للعالم، ومن ثم على مستوى البنيات الداخلية للفكر الاوروبي ذاته، الى فلسفة ميكانيكية كونية اراد لها ان تكون الوعي النظري الشامل الذي يعكس، منهجا ورؤية، مجمل التغييرات التي حدثت. بيد ان فهم هذا المشروع في ابعاده المعرفية وغايته الميتافيزيقية، وتبعا لذلك في مضامينه الايديولوجية، يقتضي بدءا التعرف على نوعية التوجه الفكري الذي اسسه ديكارت وقياس دلالته بالنسبة للمشروع الفلسفي لديه ككل.



يلاحظ ليون برنشفيك في مقال له عن «افلاطون وديكارت»[11] بان ديكارت الذي نعرفه أي كاتب «المقال في المنهج»، لم يصبح ديكارتيا بالفعل

الا حينما استعاد المشروع الفلسفي الافلاطوني، لان لحظة هذه الاستعادة هي ذاتها لحظة بداية الحضارة الغربية الحديثة في توجهاتها الفكرية المتميزة. و يضيف بانه ينبغي الا نفهم من ذلك بان ديكارت قد ترجم فقط الى لغة القرن السابع عشر ماكان افلاطون قد فكر فيه منذ عشرين قرنا من الزمن.

وإنـما تعني مسالة تلك الاستعادة تحقيق المعنى الذي حملته الاطروحات الاساسية ل «الجمهورية» و «طيماوس»، تلك التي اهتم ارسطو اهتماما بالغا بتفنيذها في جوانب كثيرة من كتابه في «الميتافيزيقا». ومن بين هذه الاطروحات التي شكلت موضوع الدحض الارسطي يبرز الاصرار الافلاطوني على اولوية الرياضيات لكونها تمثل نموذج المعرفة الايجابية، الشيء الذي يقود برنشفيك الى القول : «والحق ان ديكارت الفيلسوف (. . .) يعود ليخلف افلاطون الفيلسوف. غير ان الشيء الذي يجعل من هذه الاستعادة الناجحة مسألة ممكنة هو ان ديكارت الرياضي / الفيزيائي عرف كيف يحل، عن طريق تقدم معرفة ايجابية، المشكلات التي لم يكن لافلاطون سوى ان يطرحها في «الجمهورية» و «طيماوس» والتي لم يقدم عنها تابعوه الا اجوبة لفظية ووهمية كليا»[12]. لذلك، فان نفي الاطروحة الارسطية حول استحالة تطبيق الرياضيات على المحسوس يتخذ عند ديكارت معنى العودة الى الاطروحة الافلاطونية. وتتمثل هذه العودة اساسا في ان الشرط الاولي والضروري لقيام معرفة علمية بالطبيعة هو وضع حد للجدال العقيم حول التعارض بين القوة والفعل واعتبار الحركة المحلية فقط كما تعطى في المكان الهندسي ابتداءا من نقطة انطلاقها الى نقطة نهايتها.

ويعتبر كويري من جهته بان ديكارت هو الذي يحقق الافلاطونية، أي مابقي فيها مجرد مشرع اولي لم يتمكن من التعبير عن نفسه الا بكيفية ميثولوجية. غير ان الامر ليس بمثل هذه البساطة، لان التمكن من انجاز الافلاطونية استلزم بطريقة لايمكن توقعها ازالة العوائق التي حالت دون بلوغ سبل تحقيقه. ولقد كانت ازالة تلك العوائق غالبا ما تتم بتفاديها، لانه لم تكن هناك وسيلة اخرى، حسب كويري، غير سلك طرق اخرى لم تعد افلاطونية في شيء. وهذا يعني ان تحقيق الافلاطونية تطلب بالضرورة نبذها نهائيا. لقد ضاع شيء ما من افلاطون الى انجازه الديكارتي، شيء كان لابد

من ان يضيع لانه هو الذي منع الافلاطونية، جوهريا، من ان تتحقق مباشرة. ومع ذلك، فان هذا الشيء ليس عبارة عن خطا لايترك فقدانه أي اثر يذكر، بل ان فقدانه هو الذي اسس الفكر الغربي الحديث : ان هذا الشيء يتمثل، فيما يرى كويري، في ان مذهبا في العلم لايمكنه ابدا ان ينبثق في العصر الكلاسيكي من التفكير المجرد في الفضيلة او القيمة[13].

ولكن ما الذي منع الافلاطونية من تحقيق مشروعها لاقامة فيزياء رياضية؟ انه التطابق بين الوجود والقيم، بحيث ان بلورة مثل تلك الفيزياء كانت تتطلب التخلي عن تفكير الانطولوجي كنظام قيمي. ان هذا التطابق هو الذي يؤسس قاعدة نظام العالم في التفكير اليوناني القديم كله، والافلاطوني منه على وجه الخصوص. ولذلك، فان بناء فيزياء رياضية لايتأتى الا بتفكير العلم من منظور الهندسة الاقليدية. ان مقاربة العالم بادراك بنيته الهندسية جعل الفكر الاوروبي الحديث، الذي شكلت الديكارتية لحظة انطلاقه الاساسية، يفقد بصفة نهائية كل معنى قيمي للوجود. وهذا ما انطوى عليه بالذات التفكير الفلسفي عند ديكارت، عندما انصرف عن فهم العالم بشكل قيمي. ومع ذلك، فان هذا الانصراف لم يكن تاما ولا كاملا، اذ سرعان ماستعيد الميتافيزيقيا الديكارتية، ومن منظورها الخاص، انتاج شكل اخر من التطابق بين الوجود والقيم.

«لقد تم الانتهاء من طبع كتاب «الخطاب في المنهج من اجل حسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم» يوم 8 يونيو من سنة 1637 بليد عند جان مبيير (. . .). والحقيقة ان القراء الاوائل للكتاب لم يتوقفوا كثيرا عند هذا الخطاب التمهيدي، وانما انصرفوا بالخصوص الى الدراسات الثلاثة التي تلته : المبحث في انكسار الضوء، والشهاب، والهندسة (. . .). ومنذ ذلك الوقت، تحول الاهتمام ولم يعد للمحاولات الثلاثة اليوم الا قيمة تاريخية، لان العلم تجاوز منذ زمن بعيد تصورات ديكارت. وعلى عكس ذلك، فان الخطاب في المنهج يظهر اكثر فاكثر، وبقدر ما يعي الفكر الحديث ذاته، على انه التعريف الذي لايزال مغلفا، ولكن الدقيق في محتواه الضمني، للدور الحقيقي وللوسائل الواقعية للفسلفة»[14]. بهذا المعنى يبرز الدور التاريخي الحاسم الذي لعبه «المقال» في صياغة اشكالية فلسفية جديدة،

اتخذت في طابعها العام شكل تحول فكري عميق نتج عنه قيام طريقة مختلفة جذريا في التفكير وانعكس فيها العالم بصورة لاعهد للفعل الفلسفي بها.

لقد شكل « المقال» في الاصل مع الدراسات العلمية الثلاثة الذي ذكرنا كتابا واحدا لايمكن قراءة قسم منه دون قراءة القسم الاخر. لان قواعد المنهج التي يتحدث عنها المقال صيغت كمقدمة للدراسات العلمية حول انكسار الضوء والشهاب وطبيعة الهندسة. لذلك لاينبغي اعتبارها كنقطة البداية في التفكير الفلسفي عند ديكارت، بل هي تشكل نتيجة لابحاثه العلمية. فالمقال ليس خطابا عقليا مجردا حول منهج كوني قابل للتطبيق على كل شيء قائم او ممكن القيام في كل زمان ومكان. ولكنه محاولة فكرية، جريئة ما في ذلك شك، لتركيب المبادئ والقواعد التي قامت عليها ابحاث ديكارت العلمية. انه خطاب يصوغ بشكل مكثف جدا وبتركيز شديد مجموع اليات ماعتقد ديكارت انها تشكل منهج العقل في بحثه عن «الحقيقية في العلوم». فالمقال، بهذا المعنى، يتحدث عن عقل محدد هو العقل العلمي كما اختبره ديكارت الرياضي والفيزيائي. ومن ثم، فان المنهج الذي هو المقال لاينفصل عن اشكالية البحث الذي طبق فيه[15] والذي ابان فيه عن خصوبته النظرية وفعاليته التفسيرية ؛ شريطة ان نتمكن، بطبيعة الحال، من اعتبار ابحاث ديكارت ابحاثا علمية دقيقة بالمعنى المتداول اليوم. غير ان «المقال في المنهج» هو ايضا كتاب فلسفي، ولقد اعتبره التقليد الفلسفي الكلاسيكي دوما كتابا في الفلسفة، بل الكتاب الذي دشن الى جانب «التاملات الميتافيزيقية» مرحلة جديدة واصيلة في تاريخ الثقافة الفلسفية الغربية.

ولكن هل معنى هذا ان «المقال» يتجاوز تقنين نتائج الدراسة العلمية الى انتاج فلسفة متكاملة فقدت كل صلة بالهدف الذي وضع من اجله ؟ هل معنى ذلك ان ديكارت كان وظل دوما الفيلسوف الذي، ايمانا منه باهمية العقل في كل عملية معرفية، حصر مهمته في مساءلة هذا العقل عن امكاناته الذاتية في قيادة الفكر الانساني في شتى المجالات التي يبحث فيها عن حقيقة الاشياء، ومن ثم فهو قد بنى فلسفة قبلية للعقل لاصلة لها مباشرة بالبحث الطبيعي، وانما قد انشا مايسميه الوضعيون ب « استيمولوجية

داخلية»، اي تلك التي يستخرجها العالم نفسه من داخل حقل ممارسته العلمية والتي تدعي بوعي تفكير اسس تلك الممارسة لصلتها الوطيدة بقضايا العلم في سيرورة تطوره ؟ ام نعتبره فيلسوفا للعلم يفكر في مشكلات العلم من خارجه، أي من داخل نظام اكسيومي لفلسفة تجد هدفها في ذاتها وموضوعها في «العلم»، الفيزياء الرياضية هنا ؟ وبصيغة اخرى، ماهو وضع «المقال في المنهج» ؟

يرى الكسندر كويري بأن المقال يتقدم كجواب عن هذا السؤال : بما ان تمثلنا للعالم هو كما تعرضه الابحاث العلمية المرفقة بالمقال، فكيف يجب ان يكون فكرنا حتى يصير ذلك التمثل ممكنا ؟ واضح من صيغة هذا الطرح ان الامر يتعلق باقامة معالم تفكير جديد مخالف جذريا للتفكير المدرسي القديم، تفكير املته بالضرورة التغييرات الحاسمة التي نتجت عن الثورة العلمية الغاليلية. والمقال الذي يراقب اثار هذه التغييرات هو نفسه الذي يعمل على تحويل نتائجها نحو بناء الفلسفة التي تمنح لنفسها السلطة المطلقة في تحديد الاسس الجوهرية للذات المفكرة التي تنتج العلم. ولكن بين هذا الهدف الضمني وكيفية تحقيقه هناك طريق طويل سنعمل على ابراز وتتبع محطاته الرئيسية الاساسية.

في نظام الفلسفة الديكارتية

في العنوان الفرعي لكتاب «المقال في المنهج» يظهر الهم المنهجي لدى ديكارت. فهو يريد تحديد المنهج العام الذي يجب ان سير عليه العقل من اجل الوصول الى الحقيقة واليقين في العلوم. لذلك، فهو يزعم ان محاولاته العلمية هي محاولات في المنهج قبل ان تكون ابحاثا علمية صرفة. وهو لايرفقها بالمقال الا لتقديم البرهان على الخصوبة الاستكشافية للمنهج الذي يتصوره. ومعنى ذلك ان المنهج عنده سابق على أي بحث. او بتعبير اخر، ان المنهج يعمم عمليات الفكر في بعض المجالات التي يفكر فيها دون استباق الحكم عن مداه النهائي واسسه الاولى التي ينبني عليها. ولكن هذا مجرد زعم، لان هناك سببا اخر يكمن وراء الوضع الخاص للمقال ضمن المحتوى العام للكتاب.

إن ديكارت لايعرض المنهج بشكل مجرد، أي بصرف النظر كليا عما يمكن تفكيره بواسطة هذا المنهج وحسب، ولكنه يضمنه بعدا اخر يهدم فكرة التجرد هذه من اساسها، وبالتالي يمنح للمقال وضعه المتميز. وهذا السبب هو ان ديكارت يعرض منهجه في الوقت نفسه الذي يبسط فيه تاريخا مجملا لتطوره الفكري : فالمنهج هو الذي مكنه من معرفة الحقيقية كما تشهد على ذلك المحاولات العلمية، ولكن قبل ان يصل الى تلك الحقيقية، كان يلزمه التحرر من الخطا، والمنهج شكل على هذا المستوى ايضا الطريقة الامثل. وهكذا يلعب المنهج دورا مزدوجا، فهو الطريقة التي باتباعها تحرر ديكارت من كل ماكان يحمله من اخطاء سابقة. وهو كذلك الطريقة التي مكنته، عندما انجزت مهمة التحرر تلك، من الوصول الى بعض الحقائق العلمية. ومن ثم، فان للمنهج، منذ البداية، معنى ميتافيزيقيا واضحا، محددا : انه السبيل الذي يقود الى التحرير. فالتخلص من الخطا كيفما كان شكله ومضمونه يعني، في تصور ديكارت، تحرير العقل من كل القيود التي كانت تكبله في السابق، أي مجمل الفكر السكولائي بمحتوياته المنطقية والفلسفية والعلمية. . . فحالة التعليم السكولائي في بداية القرن 17 هي التي يحيل عليها القسم الاول من «المقال» حيث يعي ديكارت ان عليه ان يبرر قطيعته النهائية مع التقليد. لذلك، وهو يحكي «تاريخ فكره» يقوم بنقد شامل وبلغة معتدلة جدا للتربية التي تلقاها والتي كان كل شيء فيها يلقن كحقيقة الا الحقيقية ذاتها. فمن هذه التربية التي كانت تتمحور حول تعاظم الخضوع الصارم للمعتقد الفلسفي والتامل اللاهوتي الخالص، حرر مونتيني ديكارت.

إن عزم ديكارت على الابتداء بتحرير العقل يلتقي في اساسه بنفس العمل التحريري الذي سبقه اليه ميشال دو مونتيني[16]. لذلك شكل هذا الاخير بالنسبة اليه المعلمة البارزة على طريق انجاز هذا الهدف الاول. فعند مونتيني وجد ديكارت الوسيلة الاساسية لهذا الانجاز وهي «الشك»، الى درجة ان صياغة المقال نفسها انما تدين بالشيء الكثير الى تعاليم الشك المونتيني. فالمقال ينقل جملا، بل وفقرات كاملة من « محاولات» (Essais) مونيتني دون ان يشير الى مصدرها.

وهذا مايشهد على الهيمنة الساحرة التي مارسها مونتيني على الشباب الفرنسي في ذلك الزمان كما يبين ايتيان جلسون في تعليقه الضخم والشيق على نص «المقال»[17]. فبدل ان يبحث ديكارت عن حد وسط بين طرفي الخيار المتقادم، فانه يضيء، على ضوء حقيقية لم يتمكن هذا الخيار من المسك بها، تفاهة الخيار ذاته. انه يترك الانطولوجيا الوهمية للمشائين والتجريبية العقيمة للشكاك، ويدخل شيئا ثالثا لاعهد لهذه او تلك به الفيلسوف الذي تعود، من خلال الممارسة الرياضية، على التغذي على الحقائق وعلى عدم الاكتفاء بالعلل الواهية. وعليه، فان الخروج عن الاستسلام لمربيه اتخذ لدى ديكارت معنى الانتقال بالانسانية من عهد الطفولة الى عهد الرشد، وذلك بمنحها منهجا قادرا على ضمان التمييز الواضح بين الصواب والخطا.

وبناء عليه، فليس ثمة سوى موقفا واحدا يمكن اعتباره عاقلا وهو التخلي الكلي عن كل ماتعلمناه عن طريق شواهد الحس او الثقة بالاخر، ومقاومة الانبهار بالخطاب المفاهيمي المجرد الذي ننخدع له، من اجل البحث عن ضمان الحقيقية في اتجاه وحيد يتمثل في وضوح وتميز التفكير. غير ان الحقيقية التي تنتقل عبر الخطاب لاتكتسب الا عن طريق العلم وحده، لان الذكاء هو من طبيعة رياضية، لامن طبيعة منطقية. هكذا يكون الشك المونتيني قد لعب دوره الحاسم في توجيه ديكارت الى تكوين مشروعه في النهوض بالعقل من اجل الاضطلاع بمهمة البحث عن الحقيقة.

إلا ان النجاح في تحقيق هذا المشروع تطلب عند ديكارت استعادة العمل المونتيني وتجاوزه الى اقصى حدوده الممكنة. ذلك ان مونتيني الذي استخدم الشك بشكل عارم لم يستطع مع ذلك ان يصل الى اكتشاف اية حقيقية موضوعية. فهذا الفشل هو الذي يدعى ديكارت انه قد حوله الى نجاح باهر. يقول كويري بهذا الصدد : « ان العمل الهدام والمحرر الذي قام به مونتيني - الصراع ضد « المعتقدات الباطلة» و « الظنون» و«المسبقات» والعقلانية السكولائية المريضة - هو الذي يتابعه ديكارت ويمضي به الى نهايته. فالشك الذي تحول الى منهج واستند على يقين الحقيقية المكتسبة يصير بين يديه محكا للحقيقة واداة للنقد قوية ووسيلة اساسية للتمييز بين

الصواب والخطأ. انه القلب السقراطي»[18]. ويرى جيرار جورلاند انه بامكاننا ان نفهم الان بعمق كيف ان ديكارت استطاع ان يحقق الافلاطونية وباتباع أي منعرجات : لقد كان مونتيني بالنسبة اليه ماكان سقراط بالنسبة لافلاطون، فمنهج الشك هنا استبدل منهج الجدل.

ان تحرير العقل بواسطة الشك كما يمثل في المشروع الفلسفي الديكارتي ينطوي اولا على تخليصه من التيه الذي ضل فيه، أي الرجوع به من المجالات الغريبة عنه الى ذاته. وفكرة التحرير هذه ليست فكرة جديدة، بل ان لها تاريخ طويل، غير ان لااحد قبل ديكارت حتى مونتيني نفسه، قد استطاع ان يجعل منها برنامج عمل. لقد تلقينا افكارنا وكونا احكامنا على الاشياء خارج عقولنا، في استعجال اهوائنا وسلطة الذين اضطلعوا بمهمة تربيتنا وتعليمنا. ولكن ياتي زمن يجب علينا فيه ان نعيد النظر في كل شيء. واذا كان الشك هو وسيلتنا في ذلك، فانه يتعين على هذا المستوى كمحاولة جذرية لاعادة الابتداء من جديد. ان الاسس التي يقوم عليها فكرنا يجب اعادة بنائها من جديد. ولكن قبل ذلك، ينبغي ان نعمل على تفكيكها، لان افكارنا ومعتقداتنا لاتتوفر في ذاتها على اية قيمة خاصة بها، عدا تلك التي تمنحها لها سلطة التقاليد والتعليم السائد. لذا، فان تفكيكها والنظر فيها بعمق من شانه ان يعيد بنائها بالصورة التي تجعلنا لانعتبرها الا من حيث قيمة الحقيقية التي تنطوي عليها. وتلك هي عملية الشك : امتحان للحقيقة. فكل فكرة يمكننا ان نشك فيها هي فكرة غامضة، ومن حيث انها يمكن ان تخدعنا، فانه يجب اعتبارها خاطئة من الاساس.

وبالمقابل، فان كل فكرة يمكن ان تصمد امام الشك فهي فكرة واضحة يمكن اعتبارها فكرة حقيقية. وبالتالي، فان الشك يقيم تمييزا جوهريا بين الافكار الواضحة : أي الحقيقية التي تقاومه، والافكار التي ليست كذلك. على ان هذه الافكار الحقيقية لايمكن ان تجد اصولا لها الا في ذواتنا، أي في عقولنا، وتلك هي الافكار الرياضية وفكرة الله. ولكن ماهي هذه الحقيقة التي يمكن الشك العقل من بلوغها ؟ انها اولا وبالاساس الحقيقة الرياضية، بمعنى وحدة الفكر الرياضي كما تتجلى في مجالاته المختلفة كالحساب والهندسة. . . لان ابراز هذه الوحدة هو الذي يمكن من ادراك ماهية العقل

نفسه الذي يفكر في كل شيء حوله. والامر هنا لايتعلق بتعميم التقنيات الرياضية على ميادين اخرى مختلفة عنها، ولاتبسيط اساليب الاستدلال الرياضي الى دراسة موضوعات لاتمت الى الموضوعات الرياضية بصلة، وانما يتعلق الامر بالبحث في الافكار الرياضية عن تلك التي تقاوم الشك، أي تلك التي تحمل طابع العقل وحده. فطالما اننا لم ندرك مايشكل يقينية الافكار الرياضية والذي ينعدم وجوده تماما بالنسبة لكل نوع آخر من الافكار، فان محاولاتنا لتطبيق انماط استدلالاتها على أي ميدان اخر سوف لن تنتج الا الفشل الذريع. لذلك يتعين بالاساس اكتشاف ماهية الفكر الرياضي في ذاته. وبمعنى اخر، فان المسالة هنا هي مسالة استيعاب «العملية التوحيدية» للعقل، تلك التي جعلت من الرياضيات علما واحدا تجاوز حالة تنافر ميادينه المختلفة، وهذا بالذات ماقام به ديكارت نفسه حين طبق الجبر على الهندسة والحساب وانتج ماعرف فيما بعد في تاريخ الرياضيات ب «الهندسة التحليلية». ويعني هذا في العمق ان قراءة «المقال في المنهج» لايمكن ان تكون قراءة فاعلة لخطاب فلسفي بمعزل عن الدراسة في الهندسة التي تاتي بعده مباشرة. واذن، فان قواعد المنهج الاربعة[19] لاتقوم الا بتلخيص وصياغة بسيطة واضحة لعمليات الفكر التي قادت ديكارت الى انتاج الهندسة التحليلية من حيث انها تمثل وحدة الفكر الرياضي كما تصورها. هكذا انتقلت الرياضيات مع ديكارت من علم للقياس الى علم للنظام، نظام للانتاج ينشا فيه العقل موضوعاته بواسطة عملياته الاساسية، الشيء الذي نتج عنه مايمكن تسميته ب «المثالية الرياضية» عنده. لهذا نفهم كيف ان الافكار الرياضية تقاوم الشك لان العقل فيها يتعرف على نفسه بتعرفه على مناهجه الخاصة.

إن الرياضة اذن هي نظام العقل، وهذا النظام هو الذي امسى من الممكن تعميمه على مستوى منهج كوني لانه لم يعد يتوقف على موضوعات بعينها. ان هذا الموقف الجديد، بالنظر الى كل متاهات المنطق السكولائي[20]، هو الذي يعيه ديكارت بعمق شديد في «المقال» حين يضع قواعد المنهج. فكونية المنهج ترجع الى كون انه من الممكن لنا ان نتخيل بان كل الاشياء التي يتناولها البشر تستتبع بعضها البعض كما يحصل ذلك عند الرياضيين. يقول ديكارت : «ان هذه السلسة الطويلة من الاستدلالات،

البسيطة والسهلة، التي تعود المهندسون على استعمالها من اجل الوصول الى تحليلاتهم الاكثر صعوبة، منحتني الفرصة لان اتخيل ان كل الاشياء التي يمكن أن تطالها معرفة الناس تستتبع بعضها البعض بنفس الطريقة. وانه شريطة الامساك فقط عن قبول ايا منها على انه حقيقي اذا لم يكن كذلك، والاصرار دائما على النظام الذي يجب لاستنتاج بعضها من البعض الاخر، فانه ليس هناك فيها ماهو ابعد لايمكننا في النهاية ان نصل اليه، ولا ماهو مختف لانستطيع ان نكتشفه»[21].

الا انه لكي يترجم هذا التخيل الى واقع طبيعي، فانه يجب قبل البدء في الدراسة الفيزيائية بالمعنى الدقيق، امتلاك المجال الرياضي الذي يمارس فيه الفكر، المتحررمن كل المسبقات، البحث المجرد من كل غرض عن الحقيقية. وهكذا، تكون الأفكار الرياضية لا تأتي إلى العقل من خارجه، من الحس أو من التقليد، ولكن تاتيه من داخله كـ «بذور لكل علم». والعقل ليس فارغا تاتي المخيلة لتملأه، ولكنه يحمل في داخله عالما كاملا، أي عالم الحقيقية الرياضية. وواضح، في هذا الاطار، ان في هذه البذور التي سيدعوها ديكارت فيما بعد ب «الافكار الفطرية» يمكننا التعرف على اطروحة افلاطون في الماهيات ذات المعقولية الخالصة والمستقلة اطلاقا عن الادراك الحسي ؛ مع فارق اساسي يتمثل في ان هذه الماهيات عند ديكارت تستحيل لديه الى مسلمات ومبادئ للعقل الرياضي. وفي هذا السياق بالذات نفهم كيف يمكن لديكارت تصور علم رياضي بالعالم، «لان الجبر الجديد وتطبيق الجبر على الهندسة، مما يجعلها مستقلة عن المخيلة، وبالتالي تحول المكان الى كيان كامل المعقولية، ان في هذا بالذات يكمن بالنسبة لديكارت نفسه وبالنسبة لمعاصريه والتابعين له - مارلبرانش واسبنوازا - وحتى بالنسبة لنا نحن، اكبر فتحه الفكري ؛ ذلك الذي جعل تكوين فيزياء نظرية شيئا ممكنا، والذي يمكن ديكارت من التصدي الناجح لانتقادات ارسطو وتجاوز العائق الذي وفق عنده افلاطون»[22].

وهكذا فبتحويل المكان من شيء حسي الى شيء مجرد عقلي، استطاع ديكارت ان ينتج تصوره عن الحركة وتصوره عن اللامتناهي. ان العالم الذي يدرسه ديكارت لم يعد هو عالم الحس، الغني بكيفياته والوانه واشكاله،

وانما اصبح هو عالم الهندسة المحضة، عالم رياضي منتظم بشكل صارم تمنحنا افكارنا «المتميزة» عنه معرفة يقينية به. على ان العالم المتصور على هذا النحو لايحتوي الا على المادة والحركة : فبما ان المادة شيء مطابق تماما للمكان او الامتداد، فان العالم لايحتوي الا على الامتداد والحركة. ومن ثم، فان الحركة لايمكن ان تكون قابلة للتفكير الا داخل المكان الهندسي، لانها لا يمكن ان تفكر الا هندسيا. ولما كانت الحركة الهندسية هي حركة بالهندسة الجبرية، فانها تشكل مبدءا للنظام، لا النظام التراتبي كما هو الامر لدى ارسطو، ولكن نظاما للانتاج. ولعله من الواضح ان الامر هنا انما يتعلق بقلب جذري لمفهوم الحركة، حيث غدت هي التي تخلق نظام العالم.
وهذا بالذات هو ما يفكره ديكارت عندما يكتب في هذا النص الابستمولوجي البالغ الاهمية قائلا : «ان الفلاسفة يعترفون بان طبيعة الحركة ليست معروفة لديهم الا قليلا، ولكي يجعلوا منها شيئا معقولا بكيفية ما، فانهم لم يستطيعوا بعد ان يفسروها الا بهذه الكلمات : الحركة هي فعل كائن بالقوة من حيث انه بالقوة. وهي كلمات غامضة جدا بالنسبة لي الى الحد الذي اجدني فيه مضطرا لتركها كما هي في لغتها، لانه لايمكنني ان اؤولها. ولكن، على العكس من ذلك، فان طبيعة الحركة التي اريد ان اتحدث عنها هنا هي شيء بسيط للغاية، حتى ان الرياضيين انفسهم، اولئك الذين عكفوا، من بين كل الناس، على تصور الاشياء التي درسوها بشكل متميز جدا، حكموا عليها بانها اكثر بساطة واكثر معقولية من طبيعة مساحاتهم وخطوطهم وذلك مايبدو من تفسيرهم للخط بحركة نقطة وللمساحة بحركة خط»[23]. ان تعريف الحركة بالشكل الذي يورده ديكارت في هذا النص لم يعد امرا واضحا، أي لم يعد قابلا للتفكير مطلقا. لماذا ؟ لان هناك فكرا اخر تمثل اثره الحاسم في تحويل الحركة من مفهومها الارسطي الى تصور مستحيل القيام بالنسبة له، هذا الفكر هو الفكر الرياضي، الهندسي الجبري. لقد استعصى على ديكارت فهم الحركة، كما يقول، لانه يفكر بطريقة رياضية.
وماذا نجد في هذا الفكر الرياضي ؟ موضوعات هندسية : النقطة، الخط، المساحة، والعمليات العقلية التي تولدها، لذلك وجب الكلام عن الحركة بلغة الرياضيين ؛ والكلام عنها بهذه اللغة معناه في العمق وضع تعريف

واضح دقيق للمفهوم، أي جعله قابلا للتفكير بتميز. في هذا السياق العام تمكن ديكارت من وضع تصوره العلمي عن الحركة المنتظمة وانتج بالتالي قانون القصور الذاتي.

ولكن ماهي طبيعة الاسس التي يستند اليها هذا التصور ؟



ينقلنا الجواب عن هذا السؤال الى عمق التوجه الفلسفي الذي يصدر عنه ديكارت في محاولة تفكيره للعالم بالشكل الذي بينه التحليل السابق. كيف ؟ ان ديكارت يقيم قانون القصور الذاتي وحفظ الحركة على الثبات الالهي المطلق. فالعالم عنده لم يعد رمزا لله، بمعنى ان كل الاشياء التي خلقها لاترمز اليه وهو لايعبر عن نفسه فيها. اما الصفة الوحيدة التي يكشف لنا عنها الخلق فهي ثباته المطلق. ومن ثم، فلايوجد أي تماثل بين الله والعالم، باستثناء النفس التي هي روح محض تتحدد ماهيته في التفكير الخالص الذي يكون الروح قادرا بواسطته على ادراك فكرة الله من حيث انه لامتناهي. لقد خلق الله العالم بارادة محضة، وحتى اذا كانت له اسباب خاصة لخلقه، فان تلك الاسباب لايعرفها الا هو وحده، أما الإنسان فليس في مقدوره أبدا أن يكون عنها أية فكرة واضحة. لذلك، فإن أية محاولة لاكتشاف الغايات البعيدة من الخلق لايمكن ان تكون الا فاقدة لكل معنى من الاساس. وعليه فان هذا التصور عن الله هو الذي يؤسس تصور ديكارت عن العالم كمجرد امتداد هندسي تقوم فيه الحركة الرياضية. ان للكون قانونا اساسيا هو قانون الثبات والاستمرار، وان ماخلقه الله يحافظ عليه في الوجود ومايوجد يدوم. لذلك، فان المكان لايتغير وان كمية الحركة التي خلقها الله في العالم تبقى ثابتة. اما الحركة نفسها، فلا علاقة لها بالزمان(24)، وبالتالي فهي ابعد ماتكون عن أي تصور للتغيير. وبناء على ذلك، فهي مرتبطة بمبادئ الحفظ والاستمرار. ان الحركة عندما تتصور من جهة الوجود على اساس ان الله قد خلق بواسطتها العالم كما هو، ويحافظ عليه في وجوده كما خلقه، لايمكن ان تفكر الا كحالة وليس كسيرورة تغيير، الشيء الذي يترتب عليه بأن هناك قانونا لهذه الحركة - الحالة هو قانون القصور الذاتي.

واضح مما تقدم ان تصورات ديكارت العلمية تخضع الى اسس ميتافيزيقية هي التي تحدد لها اطار ابنائها النظري و تمدها بالطابع العقلاني الذي صيغت به. فقبل ان تدرك قوانين العالم الفيزيائي في سياق السيرورة الخاصة بانتاج المعرفة العلمية التي دشنتها اعمال غاليليو، يبحث ديكارت، ومن خارج الفيزياء، عن الدعامات الفلسفية التي تضمن قبليا مشروعية تلك القوانين وصحتها. وهو لا يفعل ذلك من منظور مايقتضيه اللاّهوت القائم وانما بالالتجاء الى مفهوم عن الله هو من تصوره الخاص. قد يختلف هذه الاله، بهذه الدرجة او تلك، عن اله المسيحية او حتى عن اله اللاهوت كما هو الحال عند طوما الاكويني مثلا[25]، وهو يختلف عنهما فعلا، ولكن ليس معنى هذا ان ديكارت يبتعد عن الايمان الديني -لان المسالة هنا لاتتعلق بالتمسك بتعاليم الدين او عدم التمسك بها -، وانما يعني ان بلورة موقفه السالف الذكر تطلب وضع اله فلسفي خاص يتوافق مع تلك القوانين، بل لاتكون تلك القوانين قوانين للعالم الطبيعي الا لان هذا العالم الذي تحكمه كما هو موجود هو من صنع هذا الاله بالذات. انه تصور تقتضيه بالضرورة عقلانية ديكارت كما شكلها « المقال» وعبرت عنها «التاملات الميتافيزيقية». وبهذا تنتج الديكارتية، ومن موقع هذا البعد الميتافيزيقي رد الفعل النظري الفلسفي تجاه الممارسة الفيزيائية الناشئة، رد فعل استهدف استبطانها الى بنيات العقل الجديد كما يسهب ديكارت في الحديث عن كونيته وشموليته. وهذا ماتكشف عنه، بوضوح اكبر، الميتافيزيقيا الديكارتية في تمفصلاتها الاساسية.

لقد كان من اثار قيام الفيزياء العلمية ان العالم الجديد لم يعد يحتضن أي مكان للقيم او لله، وان من شان تواصل علمية ترييض الواقع ان تصبح القيم الاخلاقية والدينية غير ذات موضوع في قطاعات واسعة من الواقع الطبيعي. ولكن اذ لم يعد لله، وبالتالي لعالم القيم، أي مكان في الكون الامتناهي الذي تتصوره المعرفة العلمية الجديدة، فانه لم يعد كذلك واردا ان يبحث عنه في هذا العالم الخارجي، و انما اضحى يجب الاتجاه نحو الداخل، أي الى العقل الذي يفكر العالم، او الى النفس. لذلك فان النفس هي التي ستصبح موضوعا للتدخل الفلسفي في خصوصيته النوعية مادام ان عالم

الطبيعة لم يعد يكون موضوعا للتامل الفلسفي كما كان الحال في الماضي، و مع ارسطو بالخصوص. ومن هنا، فان الميتافيزيقا الديكارتية، وعلى اساس الفهم الذي اسسه ديكارت لنفسه عن العالم الفيزيائي كما صار، ستهتم بالعودة الى النفس، من اجل البحث فيها عما يمكنه ان يضمن التوافق النهائي بين مبادئ العقل وعالم الطبيعة التي تتحدث «لغة الرياضيات». وذلك لهدفين اساسين يتمثل احدهما في تفكير جديد للمسالة الدينية، بينما يتحدد الثاني في بلورة مسالة الضمان، أي ايجاد الضمانة الاخيرة للحقيقية العلمية.

تخضع الميتافيزيقيا الديكارتية اذن لمتطلب مزدوج. متطلب ديني لان ديكارت رجل عميق التدين وفيلسوف مؤمن. لهذا فهو لايكتفي بالايمان الوجداني بالله، بل يذهب الى ضرورة البرهنة على وجوده. غير انه عندما ينظر في التراث السكولائي الخاص بالادلة على وجود الله، فانه لايجد فيه سوى التراكم الكلامي العقيم. الشيء الذي يضطره، كما يقول، الى اعادة النظر في كل شيء، وبالاخص اعادة النظر في اللا هوت من اجل ملائمة مابقي فيه قابلا للتفكير مع مستوى مايحمله العقل من افكار حول العالم الفيزيائي. سيما وان اسهامات ديكارت الفيزيائية نفسها، التي لم تستمد البعض من قيمتها الا من الانخراط ضمن الاطار العام للفيزياء الغاليلية، قد قوضت من الاساس قاعدة الادلة التقليدية على وجود الله، أي التصور التقليدي عن الكون المتراتب والمتناغم. هذا بالاضافة الى ان المنطق الديكارتي قد دمر، من جهته، البنية المنطقية لتلك الادلة التي كانت تقوم كلها على استحالة التدرج اللامتناهي الى الله.

ولكن الميتافيزيقيا الديكارتية تخضع الى متطلب اخر، يتمثل في «ضرورة» بناء اسس فلسفية، أنطولوجية، لليقين العلمي. ذلك ان مشكلة الفيزياء الرياضية هي انها تنطوي على مفارقة غريبة : فمن حيث انها علم يقيني، فهي علم نظري قبلي، أي ينشأه العقل في ذاته. ولكن من حيث انها علم بالعالم الطبيعي، فهي تزعم اكتشاف الطبيعة الحقيقية للاشياء والظواهر، فكيف حينئذ يمكن لما هو قبلي ان ينطبق على ماهو واقعي وطبيعي ؟ ان ديكارت لايعير ادنى اهتمام الى عالم الحس المشترك بين

الناس، عالم الكيفيات والاشكال والالوان. . . ، لان عالم الفيزياء هو عالم الامتداد الهندسي المجرد. إلا أنه عندما يكون هذا العالم قد خلقه الله كما هو، أي عالم الظواهر الفيزيائية التي يستطيع العقل بما وضعه الله فيه من افكار رياضية واضحة ومتميزة ان يدرك قوانينها التي تنتظمها، فانه ينبغي العمل على مطابقته مع عالم الانسان، أي عالم المحسوسات، لان الامر لايتعلق عند ديكارت، في نهاية التحليل، الا بهذا العالم وحده. فكيف يتم هذا التطابق؟

يعتبر ديكارت ان كل ما يأتينا عن طريق الإدراك الحسي لا يمكن أن يقود إلا الى الخطإ، لذلك وجب رفضه، وأن كل ما يمكن ان نعرفه حسيا عن العالم الخارجي يجب التشديد على انه خال من كل حقيقية. اما المعرفة الحقيقية فهي تلك التي تحتم علينا، من اجل معرفة الواقع الابتداء برفض كل مايشير اليه، ومن ثم الرجوع الى انفسنا للبحث في فهمنا عن افكار تكون واضحة عنه. ولكن كيف نكون على يقين، آنئذ، من ان هذه المفاهيم الرياضية التي نفكر من خلالها هي نفسها التي تكون «اللغة» التي تتحدث بها الطبيعة ؟ ما الذي يضمن الانتقال من الفكرة الى الشيء، أي من هذه الافكار الرياضية التي ليست حقيقية الا لانها واضحة ومتميزة، والتي ليست واضحة ومتميزة الا لكونها نتاج للعقل المحض، الى الوجود الواقعي لموضوعها ؟ وبكلمة واحدة، كيف يمكن ان يتوافق فكرنا مع العالم الخارجي؟ تلك هي المشكلة الكبرى التي تقوم في اساس الميتافيزيقيا الديكارتية والتي قادت اليها بالضرورة الصعوبات التي خلقتها الديكارتية لنفسها عندما انتهت الى ثنائية الرياضة المحضة التي هي جبر، والرياضة الكونية التي هي فيزياء. ان هذه الثنائية لايمكن الا ان تقود الى هذا الاعتراض : كيف يمكن الانتقال من «الامتداد الرياضي» الذي ليس شيئا اخر غير فكري ذاته الى الجسم الفيزيائي الذي يجب ان يظل خارج فكري ؟ ان مثالية التحليل الجبري الخالص تجازف بموضوعية الفيزياء الرياضية ؛ وبخصوص الرياضة نفسها، فانها لم تعد تملك ضمان يقينها الخاص ابتداءا من اللحظة التي تنتج فيها البداهة المباشرة للحدس، والفكر الاستدلالي عندما يمتد في الزمن، فانه يصبح لامحالة عرضة للتشكك.

ان يقين وصرامة قوانين الهندسة لايكفيان للبرهنة على ان العالم الفيزيائي يتطابق فعلا مع هذه القوانين، بل قد يمكن ان يكون هذا العالم غامضا، لاعقلانيا ومستحيل الاختزال الى المجهودات التي يقوم بها العقل من اجل ضبطه في قواعد ومبادئ.

الفيزيقا والمتافيزيقا : في مسألة التأسيس

لابد اذن من ميتافيزيقا تؤسس الفيزياء، ولعل هذا هو مايفضي اليه السؤال المعرفي عند ديكارت : كيف يكون العلم يقينيا ؟ لان الفلسفة، لكي تنشا، تفترض ان اليقين يحيل لا على صرامة الاستدلال، بل على موضوعيته، وان مفاهيمها يجب ان تتطابق مع شيء خارجي، وان هذا التطابق يمكن من ادراك الحقيقية. وهكذا، فان طرح المسالة بهذا الشكل، انما يضع المثالية على الطريق ؛ ومن ثم، فالفلسفة لامحيد لها عن ان تكون ميتافيزيقيا، أي تاسيسا للعلوم في حقيقتها. كما ان ليس هناك علما بدون ميتافيزيقا أي بدون سند فلسفي يضمن يقينه.



غير ان لهذه المتافيزيقيا معنى مزدوجا : فهي انطولوجيا من جهة، أي «علم» بالواقع، وهي «ابستمولوجيا» من جهة اخرى، أي انها «علم» بالمعرفة. لذلك تسعى الديكارتية الى الاضطلاع بهذه المهمة : اكتشاف الموقع الذي يتم فيه التطابق التام والنهائي بين المعرفة والواقع، حتى اذا تبلورت امكانية استنتاج الفيزياء الرياضية من هذا التطابق، فانه سيغدو من الواضح الجلي ان هذه الفيزياء هي يقينا علم بالواقع. ولكن كيف يمكن تحديد هذا الموقع ؟ مرة اخرى لايرى ديكارت بديلا عن منهج الشك الذي يجب ان يعمم على كل مايمكن ان يندرج تحت اسم العلم. وهكذا، فان للشك هنا بعدا اخر، اعمق واغنى من البعد الذي كشف عنه التحليل السابق. ذلك انه، بينما كان الشك، على مستوى اول، يستهدف اختبار مدى صدق وصحة كل المعارف التي تلقيناها عن طريق التربية والتقليد، والذي انتهى الى اعتبار ان كل معارفنا فارغة كليا من كل محتوى حقيقي يمكن ان يطمئن اليه عقلنا الا

ما تبين لهذا العقل انه واضح ومتميز كالافكار الرياضية، فان الشك، على هذا المستوى الثاني، يمتد الى الوضوح الرياضي نفسه، بل الى العلم ذاته بما هو كذلك. ان الذي يملي تعميم الشك هنا ليس هو التماس الطريق القويم الذي ينبغي ان يقود فيه العقل ذاته منهجيا «من اجل الوصول الى الحقيقية الثابتة في العلوم»، كما كان الامر في البداية، وانما الذي يملي هذا التعميم هو المشكلة التي انتجها منطق التفكير الديكارتي في طبيعة النتائج التي افضت اليها الفيزياء الرياضية بخصوص العالم الطبيعي وعلاقته بالفكر الرياضي. فعن الوعي بحدة بهذه المشكلة وخطورة تهديدها للصرح الفلسفي الذي يريد ديكارت اقامته نتج التوجه الميتافيزيقي للبحث عن الاسس «النهائية» التي يجب ان يقوم عليها العلم، لا العلوم، وبالتالي حل تلك المشكلة.

وتأسيسا على ذلك، نفهم جيدا لماذا يستلزم بناء الميتافيزيقيا، أي، في هذا الاطار، مذهبا فلسفيا للعلم، تطبيق الشك على العلم ذاته. فالانحياز التام الى جانب الخطا في كل شيء ليس له من معنى اخر في هذا السياق سوى تاسيس العلم على قيم فلسفية خارجية عنه تشتغل كضمانات ليقينه وتطابقه مع العالم. ولعله يجدر التاكيد هنا على ان الحديث عن العلم يتم بصيغة المفرد وبشكل مجرد، فلا يتعلق الامر بالفيزياء او بالرياضيات او حتى بمشكلة كيف تنطبق هذه على تلك في في سيرورة انتاج المعرفة العلمية، وانما يتعلق بشيء لايوجد الا داخل نظام الاكسيوماتيك الفلسفي عند ديكارت، «العلم». فمقولة العلم هذه بالذات هي التي تستوجب الاهتمام ببناء الميتافيزيقا بما هي فلسفة العلم تقول ماهيته. ولما كان العلم، في المنظور الديكارتي، قد تجلى فعلا في الممارسة الرياضية والفيزيائية، فان ممارسته باكبر قدر ممكن من الجدية والفعالية تتطلب صهره في الوجود، يقول بيير رايموند: «. . . من اجل ممارسة النشاط الرياضي او الفيزيائي بشكل جدي، ينبغي اقرار ذات للفكر، والمزج بين المثال الاعلى الالهي والواقع، والايمان بوجوده وصدقه وحقيقته، والتسليم بحرية الاختيار. . .»[26]. لامجال اذن للتعاطي الى النشاط العلمي، ايا كان نوعه، دون المرور بمقولات الميتافيزيقيا، ليس لانه لايمكن التفكير او الاستدلال بدونها، ولا ان ذلك لم يتم بالفعل، ومع ديكارت نفسه، ولكن لان الامر لم يكن يتعلق اساسا الا بالتفكير

والاستدلال بالذات، بصرامة ودقة مافي ذلك شك، ولكن بدون ادنى يقين بان مايفكر فيه عقلنا يطابق شيئا خارجيا.

ان المثالية العلمية التي تقرر بان مايشكل الماهية الموضوعية للواقع، اي الامتداد الهندسي، لاتحتوي الا على مايحتويه عقلنا في شكل افكاره الواضحة المتميزة، ان هذه المثالية تجد تبريرها واساسها المطلق في التاكيد الميتافيزيقي الاول عند ديكارت والذي يتمثل في ان اليقين الوحيد، معرفة الوعي بذاته، يتضمن المقياس النهائي والنموذج ذاته للحقيقية ؛ وهو ان «الفكر يفكر». ولكن كيف نثبت ان الانسان هو جوهريا ذاتا مفكرة؟

عن هذا السؤال يقدم «التأمل الأول» من «التأملات الميتافيزيقية» العنصر المنهجي الاول على طريق الجواب، وذلك بتعميم الشك على كل شيء. ولكن هل معنى هذا انه يتوجب علينا ان نفحص معارفنا واحدة واحدة ؟ ان عملا بمثل هذه الشمولية مستحيل يتطلب اكثر من حياة لانجازه، لذلك يكفي ان ينشا لدينا ولو شك بسيط حول شيء ما حتى نشك في كل الاشياء الاخرى. وهذا هو الشرط الاول للشك، يقول ديكارت : « ومن اجل ذلك، فلا حاجة بي الى امتحان كل واحدة منها (الافكار) على حدة، الشيء الذي يشكل عملا لامتناهيا. ولكن بما ان فساد الاسس يتبعه بالضرورة سقوط باقي البناء كله، فانني ساتصدى في المقام الاول الى المبادئ التي كانت تستند اليها كل ارائي القديمة»[27]. ان امتحان الاشياء لايرجع الى النظر في شكلها او مضمونها او ما تحمله من صحة او خطا، وانما يذهب الى عمقها، أي الى الاسس نفسها التي تقوم عليها والتي تجعل منها تلك الاشياء كما تعطى لنا. لهذا يشكل النفاذ الى الاسس الشرط الثاني الجوهري للشك : انهدام المبادئ يقود الى انهدام النتائج. فلو عدنا مثلا الى مصدر افكارنا عن الاشياء المحسوسة الذي هو الحواس، لوجدنا ان شهادة الحس تخدعنا احيانا، لذلك يتوجب علينا الانثق ابدا بالحواس التي خدعتنا مرة : «ان كل ماتلقيته الى الان على اساس انه حقيقي ومضمون، تعلمته من الحواس او بواسطتها. بيد انني اختبرت احيانا ان هذه الحواس كانت خادعة، وانه لمن الحذر الا نطمئن ابدا وبشكل كلي الى تلك التي خدعتنا مرة»[28]. ان النقد موجه هنا بالاساس الى ظاهرية العالم الخارجي

ولاينصب على كون ان هناك عالما ام لا. ولكن حين نقرر بان الحواس تخدعنا، فان هذا لايمنع الاعتقاد التلقائي من الاعتراض بانه اذا كنا ننخدع لتلك الحواس فيما يرجع الى الاشياء البعيدة عنا، فان هذا لايبدو انه يمكن ان ينسحب على الاشياء القريبة منا. وعلى هذا الاعتراض يقدم ديكارت حجة الحلم تدعيما لاستمرارية الشك. اننا في النوم نشاهد في احلامنا اشياء كثيرة تشبه تلك التي نشاهدها في يقضتنا، ومن ثم فليس باستطاعتنا ان نميز بصورة واضحة مانراه في الحلم عما نراه في اليقضة. وهذا كاف لوحده، حسب الشرط الاول للشك، لجعلنا نشك في مانعتقد انه واقعي وحقيقي

«ولكن عندما افكر في كل ذلك بشكل جدي، فانني اتذكر بانني انخدعت في اغلب الاحيان وانا غارق في النوم لمثل هذه الاوهام، وعندما اتوقف عند هذه الفكرة، فانني ارى بكيفية واضحة ان ليس هناك اية دلائل مقنعة ولا اية علامات على قدر معين من اليقين يمكن بواسطتها ان نميز بدقة بين اليقظة والنوم حتى انني اندهشت لذلك، وان ذهولي وصل الى الحد الذي أصبح فيه قادرا على اقناعي بانني نائم»[29].

ولكن ماذا يمكن ان نقول عن اشياء العلوم العقلية، الهندسة، الحساب. . . ؟ هل هي قابلة للشك كما هو الشان بالنسبة للاشياء الاخرى، أم انها تنفلت، بطبيعتها، من قبضة الشك ؟ يبدو ان اليقينيات الرياضية لا يمكن مطلقا وضعها محل شك. وبالفعل، فمهما اختلفت أحوالي النفسية أو الجسدية، وسواء كنت يقظا أو نائما، فإن إثنان مضافة إلى أربعة لا بد أن تعطي دوما ستة، وأن أضلاع المربع لايمكنها ان تتعدى اربعة وان الدائرة لا امكان لان تكون مستطيلا. . . الخ. ولكن، على الرغم من صعوبة الشك في اليقين الرياضي، فان ديكارت يتساءل عن امكانية الشك فيه، وبذلك فهو يدفع بالفكر الى الحد الذي لايمكنه معه ان يلتجا الى شيء اخر.

ان الشك الذي يتدخل هنا سينصب على اليقين العقلي، وحجة هذا التدخل تكمن في فرضية «الاله المخادع» (الشك المبالغ فيه Le doute Hyperbolique). لقد تعلمنا عن طريق التربية ان هناك الها قويا، جبارا، خلقنا على الصورة التي نحن عليها الان، ولكن هذا لايمنع من انه

يجعلني اخطا في كل مرة اجمع فيها بين اثنين وثلاثة، او عندما اعد اضلاع المربع. غير ان الله كخير مطلق لايعقل ان يخلقني بحيث انني اخطا دائما، ولكن هذا لايتعارض مع ماهيته في ان يسمح لي بالخطأ في بعض الاحيان، وانني لااشك في انه يسمح بذلك.

إلا أن الشك الذي امتد الى اليقين الرياضي يمتد كذلك الى الترابطات المنطقية للتفكير، وبذلك يصبح الشك تاما وكاملا. ومما تجدر الاشارة اليه بهذا الصدد هو ان اليقين الرياضي، على الرغم من انه يفوق اليقين الحسي بكثير من حيث انه يقين عقلي، فهو لايقنع ديكارت بصورة نهائية. لذلك لامناص من البحث عن يقين اعلى سوف لن يكون الا اليقين الميتافيزيقي. والا فان الفكر يجب ان يتخلى كليا عن المعرفة. ان اليقين الرياضي ذاته، وبالتالي العلم كله، بحاجة جوهرية الى ان يؤسس ميتافيزيقيا، ولعل هذا هو المعنى العميق في رأينا لكتاب «التأملات». الا ان هذا كله لايكفي، لان الشك في كل شيء لايمنع من أن نعود باستمرار الى معتقداتنا القديمة، لان ملازمتها لنا لمدة طويلة من الزمن جعلت منها اشياء مالوفة لدينا الى الحد الذي يصعب معه جدا ان نتخلى عنها بهذه السهولة. لذلك لابد من الحرص المتواصل على تذكر كل ماسبق لنا تقديمه على انه يشكل اسباب الشك في كل شيء. ولكي نبقي على قوة هذه الاسباب ونتجنب تكرار استعادتها باستمرار، يتقدم ديكارت بحجة «الشيطان الماكر» على هذا النحو «سافترض اذن ان هناك، لا الها حقيقيا الذي هو المصدر الاسمى للحقيقة، ولكن شيطانا ماكرا (*) معينا لايقل مكره وخداعه عن قوته هو الذي استعمل كل دهائه لخداعي. وسافكر في ان السماء والهواء والارض والالوان والاشكال والاصوات وكل الاشياء الخارجية التي نراها ليست الا اوهاما وخدعة يستغلها لكي يباغت سذاجتي. وساعتبر نفسي ان ليس لي يدين ولاعينين ولا لحما ولا دما، وان ليس لي مطلقا اية حواس، ولكن معتقدا بشكل خاطئ انني اتوفر على كل هذه الاشياء ساظل متشبثا باصرار بهذه الفكرة حتى اذا لم يكن باستطاعتي، عن طريق هذه الوسيلة، ان اصل الى معرفة اية حقيقة، فان في مقدوري على الاقل ان اعلق حكمي(*). لذلك ساوجه انتباهي بعناية الى عدم قبول أي خطأ في معتقداتي واعد فكري

بشكل جيد لكل خدعة تاتيني من هذا الماكر الكبير الى حد انه مهما تكن قوته ودهائه، فلن يتمكن ابدا من فرض أي شيء علي»[30].



ولكن على الرغم من كل هذا الحذر و الحيطة، فان ميلنا للرجوع الى افكارنا السابقة على الشك اقوى بكثيرمن عزمنا على الانخراط بشكل كلي في العالم الجديد الذي قادنا اليه الشك. فليس من السهل ان نضرب صفحا عن كل ماشكل الجوانب الاساسية في شخصيتنا وان نعمل كما لو اننا خلقنا من جديد. لذلك يعتبر ديكارت ان الطريق شاق وطويل، وان التسلح باليقظة الدائمة هو وسيلتنا الوحيدة لمواصلة السير، يقول : « ولكن هذا المشروع شاق ومتعب، وان بعض الكسل يقودني بدون وعي مني في رتابة حياتي العادية. وكالعبد الذي كان يتمتع بحرية خيالية في نومه يخشى ان يستيقظ عندما يبدا يشك في ان حريته ليست الا حلما، ويتواطأ مع هذه الاوهام الجميلة كي يظل منخدعا لها اطول مدة زمنية ممكنة، كذلك اجدني اعاود الارتماء بدون شعور مني في احضان افكاري القديمة واتخوف من الاستفاق من هذه الغفوة(*) خشية الا تكون هذه اليقظة الشاقة التي ستعقب هدوء هذه الراحة، بدل ان تاتيني باشراقة نور في معرفة الحقيقية، كافية لاضاءة كل ظلام الصعوبات التي سبقت اثارتها»[31].



ماهي النتيجة التي يؤدي اليها هذا الشك العارم وهذه المراجعة الشاملة والجذرية لكل افكارنا ومعتقداتنا ؟ واذا كان الشك قد خلع كل يقين او حقيقية عن الاشياء، فهل معنى ذلك انه قد دمر ايضا كلية التفكير ؟ هل يمكن ان يكون الفراغ الفكري فراغا مطلقا بلا حدود ؟ هل من الممكن ان نجد يقينا ما لا يمتد اليه الشك او ان نبرهن يقينيا على ان لاشيء يقيني يوجد في العالم ؟ ان الشك يمتد الى الشك ذاته، أي الى التفكير ذاته في الشك. وهكذا ينتهي ديكارت من النظر في الشك الى ان لاشيء يصمد امام الشك، سوى الشك ذاته ؛ أي بمعنى اخر، كون ان الفكر يفكر كيفما كانت قيمة

الحقيقية التي يحملها من حيث انه كذلك. فان نشك معناه اننا نوجد، على الاقل، كموجودات تشك. يقول «التأمل الثاني» : «. . » الم اقتنع انا ايضا بانني لا اوجد ؟ بالتاكيد لا، فانا موجود بلا شك اذا اقنعت نفسي اواذا فكرت في شيء فقط. ولكن لاادري، قد يكون هناك مظلل شديد القوة والمكر يستخدم كل مهارته لخداعي دوما. وإذن ليس من شك في انني موجود اذا خدعني. فليخدعني ماطاب له ذلك، انه لن يتمكن ابدا من ان يجعلني لاشيء، مادمت افكر بانني شيء. من هنا ينبغي ان اخلص اخيرا، بعد ان فكرت في ذلك جيدا وامعنت النظر بعناية في جميع الاشياء، الى ان هذه القضية، التي يجب اعتبارها ثابتة «انا كائن، انا موجود»، هي قضية صحيحة بالضرورة في كل مرة انطق بها او اتصورها في ذهني»[32]. على هذا النحو اذن يضع «التامل الثاني» الحقيقية الاولى او البسيطة، التي هي حقيقة الذات. لا الذات كجسم او مادة او أي شيء اخر، وانما الذات كفكر، أي الحقيقية التي يستقر بفضلها الفكر في الوجود بكيفية اكيدة. ويلخص ديكارت هذه الفكرة بشكل مركز حين يقول في «مختصر التاملات الستة» : «ان الفكر الذي يستعمل حريته الخاصة[*] يفترض بان كل الاشياء لاتوجد ابدا. والذي لديه شك ولو بسيط عن وجودها يعترف مع ذلك بانه من المستحيل اطلاقا الا يوجد هو نفسه»[33]. فاستحالة الشك في فعل الشك ذاته تكشف في عن قوة كامنة لم تكن تعي نفسها كذلك. ومن ثم، فان التاكيد الذاتي يمثل الشرط الواقعي للنفي الموضوعي. وهكذا يتبين بان مايحد الشك يتمثل في البداهة التي تشكلها المعرفة بالوجود. ان هذه البداهة الاولية التي تضع مباشرة نموذج كل بداهة توافق فعليا مستلزمات المنهج : لانها معرفة واضحة ومتميزة. الشيء الذي يتتج عنه ان «الكوجيتو» يتاسس عمليا ومنطقيا بالتجربة وبالفكر، لانه، عند ديكارت، هو تجربة الفكر ؛ بالذات والحدس الجوهري الذي يكون فيه العقلاني والواقعي ضرورة وجود. فديكارت لم يجد أي حرج لكونه انطلق من وضع الانا في قلب العالم، الانا الذي اعتبره نقطة ارخميس الثابتة التي ينبغي ان تنهض عليها النفوس.

من هذا اليقين ا لاول ينتقل ديكارت الى اثبات يقين اخر، وهو المتعلق بوجود الله، موضوع «التأمل الثالث». فعبارة «انا اشك» تؤكد على طابع

اخر للذات : أن الذات عندما تشك تكون بذلك ذاتا متناهية، غير كاملة، لان بداهة الذات، المثبتة عن طريق الشك تحمل في طياتها بداهة التناهي الجوهري لتلك الذات. غير ان هذا التناهي لايمكن فهمه في ذاته، لانه حسب منطق التفكير الديكارتي، يجب تصور الكمال قبل تصور الغير الكامل، والتفكير في الامتناهي قبل الحديث عن المتناهي. وبتعبير اخر، فان الذات المتناهية لايمكنها ان تكون بما هي كذلك الا بافتراض كائن لامتناهي تصدر عنه. ومن ثم، فان بداهة «انا موجود» تحت تحديد الكائن المتناهي تحمل معها تحديد الله ككائن لامتناهي.

إن فكري يحمل ضمنا فكرة مزدوجة عن وجودي الناقص بطبيعته من جهة، وعن الكائن الاسمى الذي يتجاوزني من جهة اخرى. فالصورة التي يوجد عليها وجودي الخاص ترتبط ضرورة بشكل في الوجود لايمكن اطلاقا ارجاعه الى أي شيء يتجاوز قدرتي المتناهية ؛ لانني لايمكنني ان اكون فكري دون تفكير هذا الشكل الآخر في الوجود الذي ليس باستطاعة فكري ان يفسره ولا ان يفهمه. من هذا المنظور بالذات، ادرك الله في تعاليه وقوته الامتناهيتين. لذلك نفهم بان الادلة على وجود الله لايمكنها ان تعود عند ديكارت الى العالم الخارجي او الى المبدأ الارسطي / السكولائي في استحالة التسلسل اللانهائي للاسباب، وانما تعود الى الذات المفكرة نفسها. ولعل هذا هو ما يوضحه اتيان جلسون عندما يكتب قائلا : «ان الطريق الذي اتبعه القديس طوما الاكويني كان يتعلق بالانطلاق من أي اثر كيفما كان، شريطة ان يكون حسيا، وتعيين الله كسبب له. ولكن ديكارت ينطلق من الفكر. فالكوجيتو يرغمه على البحث داخل الفكر ذاته على الاثر الذي سيصادر وجوده على الله كسبب. وهذا هو مايعبر عنه (ديكارت) حين يقول بان وجود الله هو اكثر بداهة من وجود العالم الخارجي (. . .) وانه بالتالي لايمكننا ان ننطلق من العالم الخارجي لاثبات الله»[34].

من الكوجيتو اذن يستدل ديكارت على فكرة وجود الله كفكرة واضحة ومتميزة قائمة في فكرنا بشكل فطري. والله لايمكن ان يكون الا كائنا لامتناهيا، في حين ان العالم هو فقط لامحدود. وبناء عليه، فان فكرة اللاتناهي هذه تلعب في نظام الفلسفة الديكارتية دورا محوريا الى الحد

الذي يمكن معه ان نعتبر بان ليس للديكارتية من قاعدة وحيدة الا هذه الفكرة. وهكذا فان الله لايمكن ان يتصور إلا ككائن لا متناهي بصورة مطلقة، وان وجوده لا يمكن أن يثبت الا من حيث انه كذلك ؛ بل ان طبيعة الانسان ذاتها - أي طبيعته ككائن متناه مجهز بفكرة عن الله - لايمكنها ان تعرف الا بامتلاكها لهذه الفكرة. يقول ديكارت : «انني افهم من اسم الله جوهرا لامتناهيا، ازليا، ثابتا، لامتغيرا، مستقلا، عارفا كل المعرفة، قادرا كل القدرة، والذي بواسطته اكون انا نفسي وكل الاشياء الاخرى التي توجد (اذا كان صحيحا ان هناك منها مايوجد) مخلوقين. والحال ان هذه الامتيازات هي على درجة من العظمة والسمو حتى انني كلما امعنت النظر فيها بعناية اقتنعت بان الفكرة التي لدي عنها لايمكنها ان تجد اصلا لها في نفسي وحدها. ومن ثم، فانه يجب بالضرورة ان نستنتج من كل ماقلته سابقا بان الله موجود : لانه حتى وان كانت فكرة الجوهر قائمة في بالنظر الى انني انا نفسي جوهرا، فانه لن تكون لي، مع ذلك، فكرة جوهر لامتناه، انا الذي اوجد ككائن متناه، اذا لم تكن قد وضعت في من طرف جوهر معين يكون لامتناهيا بشكل حقيقي (. .). وبما انني ارى بوضوح ان هناك قدرا اكبر من الواقعية في الجوهر اللامتناهي منه في الجوهر المتناهي، فانه انطلاقا من هنا احمل في ذاتي بشكل مسبق فكرة اللامتناهي اكثر مما احمل فكرة المتناهي، أي فكرة الله عن فكرتي انا نفسي(*) والا، فكيف يمكنني ان اعرف بانني اشك وانني أرغب، أي ان شيئا ما ينقصني وبانني لست كاملا بصورة كافية، اذا لم تكن لدي أي فكرة عن كائن اكثر كمالا مني، والذي بالمقارنة معه بامكاني ان اعرف عيوب طبيعتي؟»[35].

ولكن اذا كان هذا هو عمق الدليل على وجود الله، فان الاستراتيجية الديكارتية تعمل على الاحاطة بفكرة الكمال على مستويات ثلاثة

- ان فكرة الكمال أولا ضرورية لانها تكون متضمنة في كل الافكار الاخرى وفي مقدمتها فكرة «الانا» وحدودها. فالبقدر الذي يكون فيه فكري ناقصا -وهذا هو حال المعرفة - فانه يثمن نفسه بالتعارض مع فكرة الكمال ؛ وبالقدر الذي يحتوي فيه فكري على كمال ما، فانه يقيم طبيعة الكائن

الكامل بالتشابه. وهكذا تكون فكرة الكمال، في ان واحد، اطارا مرجعيا لكل النواقص ومكانا لكل الكمالات.

- وفكرة الكمال، ثانيا، مستحيلة الاختزال او التنقيص لان لاشيء يمكن ان يكون مقياسا لها. فمن المستحيل استخراجها من المتناهي عن طريق النفي، لان المتناهي هو الذي يخرج من نفي اللامتناهي، وليس العكس. كما انه من المستحيل كذلك استخراجها من العدم لان، حسب ديكارت، لايمكن استخراج لاشيء من لاشيء، وان مفهوم الوجود الاكثر تعارضا مع اللاوجود يحتوي موضوعيا على كل الكمال الممكن تصوره، حتى ولو لم يكن في استطاعتنا تصور كل مايتضمنه هذا الكائن. ومن المستحيل استخراجها من المتناهي عن طريق الالتقاء والاتصال لان تجميع الكمالات المتفرقة لايمكن ان يولد فكرة عدم قابليتها للانفصال.

- وفكرة الكمال، ثالثا، ايجابية : لان اللامتناهي فكرة ايجابية، بل انها اكثر ايجابية من الافكار الايجابية (جلسون). ولان كمال وجودها لايمكن ان يسببه فعل صادر عن اللاوجود ولاعن نفي وجود اقل، وهي بذلك تمتلك ثقلا وجوديا لايمكن ان يعادله وجودي الخاص. ولئن كانت تنتمي الى فكري، فانها مع ذلك تشكل طبيعة غير قابلة للتفسير انطلاقا من طبيعتي ككائن ناقص متناهي. ومن ثم، فهي اكثر الافكار غنى ويقينا وبساطة وعمقا. لذلك فانها تقوم كالمبدا المطلق لكل معرفة صالحة من حيث انها تعبر عن المطلق ذاته الذي هو سبب وجوده وسبب وجود كل شيء. انها تمثل الكائن الكامل بالصورة التي نعرف بها انه لايمكن الا يكون[36].

ومن فكرة الله ككمال مطلق، الواضحة المتميزة، يستنتج ديكارت بعد ذلك بان الله لايمكن ان يخدعني ابدا لأنه لو فعل ذلك لكان ناقص الكمال، وتلك صفة لا يتوفر عليها إلا كائن ضعيف مثلي. يقول : «إنني أعترف بأنه من المستحيل أن يخدعني. . . لان في كل خدعة او تضليل نلتقي دائما بنوع من النقص. وعلى الرغم من انه يبدو ان القدرة على الخداع تكون صفة على حدة الذهن او على القوة، فان ارادة الخداع مع ذلك تشهد بدون شك على الضعف او المكر. ومن ثم فان هذا لايمكن ان نجده في الله»[37]. ولكن من اين ياتينا الخطا ؟ ماهو مصدره ؟

إن الله الذي وهب الانسان ملكة المعرفة عمل في نفس الوقت على الا تمتد هذه الملكة الى تصور ومعرفة كل شيء. فاذا كان الفهم قاصرا على ان يحيط بكل شيء، فذلك لان الانسان كائن متناهي، ناقص. لذلك يجب ان اقبل بحدود فهمي لانها حدود كل فهم انساني. ويترتب على هذا بان سبب الخطا، فيما يرى ديكارت، لايكمن في الفهم وحده، وان الانسان لايمكنه ان يطلب من الله ان يمنحه فهما اكثر كمالا من ذلك الذي وضعه فيه، وبالتالي فان استحالة تصور كل شيء لاتعني في البداية الوقوع في الخطا. وكما ان الخطا لايكمن في الفهم في ذاته، فان الخطا لايكمن كذلك في الارادة في حد ذاتها، لانها تمثل اكمل شيء في الانسان. وينتج عن ذلك ان التقاء الارادة اللامتناهية والفهم المتناهي هو الذي يسبب الخطا. فكلما تجاوزت ارادتنا مايسمح فهمنا بمعرفته شكل ذلك مدعاة لوقوعنا في الخطا. ولكن يبقى ان كل ماأتصوره بصرف النظرعن كوني لايمكنني أن اتصور كل شيء داخل حدود فهمي انما يكون يقينيا بالضرورة لان الله يضمنه جوهريا.

ان المشكل الاساسي الذي يطرح بالنسبة لديكارت على هذا المستوى يتمثل في العمل على ضمان اليقين المطلق في المجال الذي تحده حدود المعرفة العقلية. فداخل مايتصوره فهمي اكون مسؤولا عن اخطائي، عندما احرص على ان تكون افكاري واضحة ومتميزة. ولكنني اتحمل مسؤولية اخطائي كذلك اذا اصدرت احكاما حول ما لايستطيع أي فهم انساني ان يتصوره كالاسباب النهائية للخلق مثلا. وعلى ذلك، فان الخطا لاينتج الا عن سوء استعمال ماوهبه الله للانسان بشكل متناهي الدقة والاتقان. واذا كانت هنالك اشياء ادركها كحقائق واضحة متميزة، فان الوجود الايجابي لهذه الحقائق يتطلب تدخل الله من حيث انه خالقها الوحيد. فالله الذي يتصف بالكمال المطلق هو الذي يضمن حقيقة افكارنا الواضحة والمتميزة، كالافكار الرياضية[38]. ان هذا الاله الذي بدونه، حسب ديكارت، لايمكن ان نتصور حتى انفسنا هو اله خالق، يخلق الفكرة والوجود ويضمن بالتالي توافقهما. . وهكذا، فان وجود اله خالق يضمن قيمة حقيقة افكارنا الواضحة البسيطة على اساس انها توافق تام مع الواقع هو الذي يؤسس الفيزياء الرياضية ذات

الطابع القبلي الصرف، فيزياء الافكار الواضحة المتميزة التي لاتختفي من عالم الحس الا بهدف اعادة بنائه في حقيقته. على هذا النحو، يصبح عالم المكان الهندسي اللامتناهي الذي يصفه العلم عالما مألوفا، أي ليس عالما غريبا بغياب الله، بل ان معرفته المتواصلة لاتشهد على أي شيء اخر سوى على حضوره الجوهري فيه ولاتكشف، في النهاية، الا عن قوته اللامتناهية.



تلك كانت باجمال التمفصلات الاساسية للميتافيزيقيا الديكارتية، حرصنا على تتبع نظام ظهورها كما تعرضه النصوص الفلسفية لديكارت، «المقال» و «التاملات». واذا كانت الصفحات الماضية قد اسهبت، بعض الشيء، في تحليل هذه الاكسيوماتيك، فلاقتناع منا بان مساءلة هذه الفلسفة عن علاقتها بالعلوم وابراز الوظيفة التي تشغلها فيها نظريتها في المعرفة لن يتضحا الا حينما تكون عناصر بنيتها المفاهيمية قد اجتمعت في هيأة متكاملة تسمح لنا بالنظر اليها وفق الغاية التي توخيناها من دراستها.

لقد تكونت الديكارتية كحدث فلسفي ضمن السياق العام الذي تاسست فيه الفيزياء العلمية مع غاليليو، عندما سجلت هذه الاخيرة «نقطة لارجوع» بخصوص العالم الفيزيائي، محدثة بذلك تغييرا جوهريا وحاسما في حقل البحث النظري السائد. وعلى هذا الاساس عملت الفلسفة الديكارتية على مراقبة مايمكن ان تحدثه نتائج الفيزياء من اثار على مستوى الفكر وعلى مستوى الواقع التاريخي، مراقبة شكلت عندما ارتقت الى درجة التنظيم النسقي، تدخلا فلسفيا استهدف بناء الفلسفة التي تقول حقيقة كل شيء، حقيقة العلم وحقيقة الوضع التاريخي الناشئ يومئذ، وتوفر الاطار الايديولوجي للصراعات الاجتماعية.

لقد انبنى المشروع المعرفي في هذه الفلسفة على البحث للفيزياء عن اسس لايمكنها ان تكون علما، أي معرفة بشيء ما، الا بالقيام عليها. ولعل هذا هو المعنى الدقيق للنص الذي وضعناه في مستهل بحثنا في الفلسفة الديكارتية. فعن غاليليو الفيزيائي لايجد ديكارت ماياخده عليه، لان البحث في الظواهر الطبيعية بواسطة «الاداة» الرياضية هو الطريق الوحيد للوصول

الى «الحقيقة». الا ان هذه الفيزياء تفتقر، حسب الفيلسوف، الى اسس ثابتة تجعل منها بالضبط علما بالواقع الطبيعي. ان هذه الاسس هي التي شكلت هدف التدخل الديكارتي. اما عن طبيعتها الميتافيزيقية، فذلك ماحاول التحليل السابق بيانه بما يكفي من الوضوح.

ان الميتافيزيقا هي التي تاتي لتاسيس الرياضيات والفيزياء. فهذه العلوم - والواقع ان الامر لايتعلق الا بعلم واحد الذي هو الرياضيات التي يرجع ديكارت الفيزياء اليها[39] لايمكنها ان تتطلع الا الى صرامة الاستدلال ودقته، وليس الى موضوعية مايمكن معرفته. ومن اجل اثبات هذه الموضوعية تبسط الديكارتية بالتتابع مقولاتها الاساسية، الكوجيتو، الله، الحرية. . الخ، في عملية انعراج ميتافيزيقي تنتهي الى ضمان قواعد البناء العلمي.

ولكن ماهو وضع هذه الميتافيزيقا ؟ يقرر ديكارت بانها «علم العلم»، أي العلم «الاول» الذي يمنح لكل علم ممكن دعامات قيامه. وبما انها كذلك، فلا يمكنها ان تستدل او تبرهن الا بالاعتماد على النموذج الاسمى للعلم البرهاني الذي هو الرياضيات (الرياضة الكونية Mathésis universalis) من هنا الافكار الواضحة المتميزة، ومن هنا كذلك الاستدلال على الحقائق الميتافيزيقية من الفكرة الاولى الواضحة التي لامحيد للشك من ان يثبتها حينما يمتد الى كل شيء : « الذا ت المفكرة». فالميتافيزيقا وحدها هي التي بامكانها ان تضمن موضوعية المعارف العلمية. غير انها لايمكن ان تفعل ذلك الا بتبني صرامة اساليب التفكير والبرهنة في تلك المعارف. الامر الذي يقود عند ديكارت الى هذا الموقف : انه ينبغي على الفيلسوف ان يقتدي بالعالم، أي ان يتخذه كنموذج بان ينقل مناهج بحثه الى ميادين اخرى. هكذا ينصب الفيلسوف من نفسه العالم بجواهر الاشياء وبالغايات النهائية لكل شيء. لذلك فهو الانسان الوحيد الذي يمكنه ان يصدر الحكم «اليقيني» و«النهائي» حول العلم. وهو لاينشغل بذلك الا من اجل تبرير الامتياز الذي يعطيه للفلسفة كمعرفة جوهرية لانها معرفة بالاسس، لافرق في ذلك بين التصور الديكارتي والتصور الافلاطوني الذي وقفنا عليه في الفصل الاول من هذا الكتاب. بل يمكن القول ان على هذا المستوى كذلك يتعين المعنى العميق ل«أفلاطونية» ديكارت التي اشرنا اليها غير مامرة. ونقصد بذلك ان

اهداف الفلسفة الديكارتية، اذا كانت هي كما راينا، فانها لاتختلف في شيء، من حيث المبدا، عن اهداف الفلسفة الافلاطونية اذا قراناها اساسا كنظرية في المعرفة. بهذا المعنى، فان الديكارتية تستعيد توجهات الافلاطونية من حيث العلاقة التي تقيمها مع الممارسة العلمية. صحيح ان بنيات الخطاب الميتافيزيقي في الاسس، ومستويات الحكم الفلسفي على العلم تختلف هنا عنها هناك، ولكن مبدا هذا الفعل الفلسفي ذي الوجهين المتكاملين، ومن ثم التصور العام عن العلاقات بين العلم والفلسفة، يظل واحدا من حيث الاشكالية القاعدية التي انبنى عليها التفكير الفلسفي لما وجد طريقه الى التكون النسقي مع افلاطون بالذات. على ضوء هذا الفهم، يتضح لنا بأن الصورة الافلاطونية للمشكل تظل قائمة في الديكارتية، وان بشكل معكوس تماما.

لقد شكلت فلسفة ديكارت، في هذا الاطار العام، اوضح تجل عن علاقتها بالممارسة العلمية الفيزيائية على اساس مااسماه دوزانتي ب «الاستبطان الى الفهم». غير ان عملية التاسيس والاحتواء هذه لم تكن لتجد شرط امكانها التاريخي الا في المجال الذي تحددت معالمه بالكسر الكوسمولوجي والمنهجي والمنطقي الذي انجزته القطيعة الغاليلية. وفي هذا المجال بالذات، انتجت الفلسفة المفهوم الكلاسيكي[40] ل « الفهم». يقول دوزانتي : «يظهر الفهم الكلاسيكي على انه هذا المركز الاصلي الذي يتمفصل فيه ويتجذر بأساس اول، الخطاب الحقيقي الذي تم انتاجه في العلم المابعد - غاليلي، والذي عممت الديكارتية معاييره واغلقت حقله. انه مكان الافكار الذي تنجلي فيه بكامل نورها وتترابط فيه بسببيتها المنتجة. انه يبسط لغته الخاصة التسلسل الواضح والمتميز للافكار الواضحة والمتميزة. لهذا السبب، فان الموضوع الخاص بالفهم، وحقله الاصلي، ومكانه المشارك له في الجوهر، هو «فكرة» «الوجود» التي لاينقصها أي شيء، «فكرة» الجوهر اللامتناهي، علة ذاته، الغيرالقابل للانقسام، الجوهر الذي يدعوه اسبنوزا ب «الله». ذلك هو الموقع الذي ينتج منه العلم : فكرة الله. فمن هذا الموقع، ومن مملكته الخاصة ينتج الفهم خطاب الحقيقية»[41]. على هذا النحو، تتحدد علاقة الاحتواء بين الفلسفة بما هي القول الاصلي للترابط الذي يؤسس ذاته

بين الافكار الواضحة المتميزة والعلوم التي هي في طريقها الى التكون المستقل.

ان ما يخصص العلوم، ضمن هذا المنظور، هو انها تدرس انواعا من «الكائنات»، الرياضية او الفيزيائية، ويمكن للعلماء ان يبرهنوا بدقة متناهية على العديد من قضاياها. ولكن المعرفة الناتجة عن ذلك تظل قاصرة وشبه عمياء مالم ترد كل الاستدلالات الى مصدرها «الاصلي» ويعاد انتاجها انطلاقا منه، أي انطلاقا من الاسس التي تعينها الفلسفة. والفلسفة اذ تفعل ذلك، فهي لاتتحدث الا عن العلم، لان العلم هوالذي يسمح لها بان تدعي امتلاك حقيقته. وبتعبير اخر، فان الفلسفة لاتتصور هدفها الاستراتيجي في التاسيس الا عندما تنتج مقولة «العلم»، التي تشير الى الاسس العقلانية، الثابتة والنهائية التي ينبغي ان تنهض عليها كل ممارسة علمية ممكنة. والفلسفة ايضا، بالاضافة الى ذلك، في تعاطيها مع العلم على اساس هذا التصور، لاتنظر الى العلم، ابدا الا في الحالة الحاضرة من تطوره. اما عن مستقبله وصيرورة نموه وتغييره، فلا اثر لذلك في انظمتها. ان انتاج مقولة عامة، مجردة عن العلم والعمل على توقيف علوم معينة في اللحظة الراهنة والمعاصرة من تاريخها، ان ذلك هو مايشكل المهام الاساسية للتدخل الفلسفي في حقل الممارسات العلمية. فديكارت لم يكتف بالابتداء بالرياضيات لكونها واضحة عقليا عنده، وانما ارجع الفيزياء ايضا، الفيزياء العلمية، الى الرياضيات، ليعتبرها هي نموذج العلم ذاته. وهذا العلم هو الذي تؤسسه ميتافيزيقا الكوجيتو والله. اما عن الرياضيات، فليس هناك في اعمال ديكارت الفلسفية مايؤشر على انها ستعرف بعده أي تطور، لا لانه لم يكن يدرك ان عمل الرياضي قد انتهى الى الابد، ولكن لانه كان يعتبر ان الامر فيها لن يتعلق بعده، وبفضله، الا بالمتابعة المنهجية لاستخراج النتائج فقط. وهذا شيء يصعب قبوله من ديكارت الرياضي الذي لم يكن ليجهل ان منهجه الشهير نفسه كان ابعد مايكون عن حل المشكلات التي طرحها على نفسه. ولكن عندما تفكر الاشياء بالصورة التي فكرها بها ديكارت، فانه لامناص من الانتهاء الى هذه النتيجة.



كـتـب جـورج دوهاميل حول قواعد المنهج الديكارتي يقول : «انهـا هـي ذاتـها الـتي لايـزال كل علماء العالم يطبقونـها في المختبرات، بعد مضـي ثـلاثة قرون»[42]. وعلـى الـرغـم من خلو هذا الكلام من كل معنى بالنـسبة لنـا اليـوم، فـان الحـديث عن المنهج الديكارتي وصلاحيته العلمية لـم يـفـتا يلهم الكثير من الفلاسـفـة في اشادتهم بالقيمة الاساسية لماسمي عند بعضهم ب «الابستمولوجيا الديكارتية». فعندما يكتب ليون برنشفيك مـقـالا حـول «الابـسـتـمولوجيا الديكارتية»، فان حديثه عن المنهج لايخرج عـن الاطـار العام الذي يفيده قول دوهاميل، بل أن برنشفيك يذهـب الى ابعد من ذلك حين يزعم بان الانتقال من «التاملات الميتافيزيقية» الى كتاب «مبادئ الفلسفة»، يلقي ضوءا كثيفا على كون ديكارت قدعـاد الى مـاهـو ايجابي في منهجـه، وذلـك بالـتـخلي عـن «مذهـب الطـبائـع البـسـيطة والمطلقة». ومن ثم، فهو اقرب مما قد نظـن من «الفكر العلمي الجديد» كما عرضه غاستون باستـلار بـالعـمق والاصـالـة الـتي نـعرف[43]. وواضـح ان الفيلسوف العقلاني برنشفيك يحرص ايما حرص عـلـى اعـتـبار ان المـنـهـج الديكارتي، حـتى ولـو لم يكن قد صيغ الصياغة المحكـمـة الـلازمة، فـانـه يـظـل، مع ذلك، يشـكل قاعدة الفكرالعلمي على الدوام. فكيف نـفـسر هذا ؟

ان التوجه الفلسفي العام لدى هذا الفيلسوف جعله يرى بـان لـلـعـقـل الانساني مبادئ عامة واحدة تشكل ماهيته وتحكم تقدمه المتواصل، ايا كانت طبيعة الميادين التي يشتغل فيها. وما العلوم المختلفة الا شواهد متنوعة على هذا العقل المتعالي الذي يقود صيرورة المصير الثقافي للغرب. فـلا عـجـب اذن، حين يتم تصور العقل على هذا النحو، ان يكون ديكارت هو اول من وضع قواعد المنهج في البحث العقلي وان يظل العقل في مسيرته للكشف عن مجاهيل الطبيعة يسير وفق هذه القواعد. من هـنـا نـفـهـم سر اعـجـاب برنشفيك. باستمولوجية العقل عند ديكارت، بل نفهـم ايضـا غـايـة المقـال المذكور اعلاه، وهي انه ياتي كرد فعل ضـد كـتـاب بـاشـلار حـول «الـفـكـر العلمي الجديد» وخصوصا ضد الفصل السادس منه الذي يخضع فيه باشتلار المنهج والعقلانية الديكارتيين الى تقويض جذري حاسم على ضوء مكتسبات

الثورات العلمية المعاصرة، وحين يرى بان ابستمولوجيا الفيزياء المعاصرة لايمكنها ان تكون ديكارتية باطلاق[44].

لقد رأينا في الصفحات الماضية كيف ان حديث ديكارت عن المنهج لاينفصل بدءا عن ابحاثه العلمية. غير ان مقتضيات منطق التفكير الفلسفي عنده قادته الى الارتقاء بهذا المنهج ليصبح منهج العقل الوحيد في البحث عن الحقيقية في كل شيء، ان على مستوى علم الطبيعة، او على مستوى الميتافيزيقا نفسها. ان الدور الذي لعبته نظرية المعرفة الديكارتية يتمثل هنا بالاساس في السعي لاقامة علم واحد، تام وشامل، يقوم على منهج واحد، كل ذلك يجد في الانا المفكر والله اسسه الثابتة. ولعل هذا بالذات هو مايتصدى له باشلار حين يلاحظ سنة 1927 بان «خطابا في المنهج يمكن ان يحدد، بدون شك، قواعد الحذر التي يجب مراعاتها من اجل تجنب الوقوع في الخطأ. ولكن شروط الخصوبة الفكرية هي اكثر اختفاء ؛ وهي، علاوة على ذلك، تتغير مع الفكر العلمي. . فالمعرفي يجب ان يتطور بالتوافق مع المعروف. »[45].

انه عندما ننظر بامعان، على اساس هذه الملاحظة، في المنهج الديكارتي، فستبين، كما يرى باشلار، بان هذا المنهج ارجاعي وليس استقرائيا. وهذا مايعرقل تطور الفكر الموضوعي في تعامله مع تعقد التجربة[46]. فنزوع ديكارت الى تمثل الواقع الطبيعي عن طريق مايتضمنه العقل من افكار واضحة و متميزة لايقوم على أي اساس موضوعي. ولذلك، فحينما ناخذ كمثال على التفسير في الابستمولوجيا الديكارتية «قطعة الشمع»، فاننا سندرك بان البساطة الايديولوجية لهذا التفسير تتعارض كليا مع تعددية ودقة الاحتراسات التقنية التي يتخذها العلم المعاصر قبل ان يسمح لنفسه بالقول : «هذا شمع وليس شيئا اخر»[47]. ولكن ديكارت يثق ثقة عمياء في واقع الفكر كجوهر. لقد اعشاه النور الاني للكوجيتو، فلم يشك في استمرار الانا التي تكون الفاعل في «انا افكر». لماذا ينبغي ان يكون الكائن الذي يشعر بالشمع الصلب وبالشمع اللين واحدا، بينما لايبقى الشمع، موضوع الشعور، هوذاته في التجربتين المختلفتين؟ ولو ترجم الكوجيتو الى صيغة المبني للمجهول وصار «يفكر فيه

فهو اذن موجود»، فهل سيتبخر الفاعل المتعدي تبخر الانطباعات الغامضة الزائلة؟»[48].

واضح اذن ان البسيط والواضح المتميز لاوجود له في المعرفة العلمية، لان موضوعات العلم ليست وقائع معطاة، جاهزة، في الواقع الطبيعي المباشر، وانما هي موضوعات ينشؤها الفكر العلمي «انشاء» ضمن سيرورة للانتاج المعرفي معقدة اشد ما يكون التعقيد. وبالمثل، فانها ليست افكارا عقلية فطرية، واضحة بذاتها تطابق الواقع الخارجي، او يجب البحث لها عن الاسس التي يجعل من ذلك للتطابق امرا ضروريا ويقينيا. فلا البداهة ولا الحدس كما تصورهما ديكارت يمكنهما ان يشكلا مصدرا لانتاج المعرفة الفيزيائية بالواقع الطبيعي اوبقطاع محدد منه على نحو ما يفعل العلم الحديث والمعاصر.

نعم، يمكن ان نلاحظ بان الحديث عن ابستمولوجيا لا اقليدية لايعني انعدام اية قيمة موضوعية للابستمولوجيا الاقليدية، بل نستطيع ان نذهب الى حد القول بان اكتشاف هندسات لا اقليدية (لو باتشفسكي، رايمان. . .) شكل في ذات الوقت نجاحا باهرا للابستمولوجيا الاقليدية. بمعنى ان العمل الهائل الذي انجزه اقليدس لصياغة الهندسة في شكل اكسيومي استنتاجي هو الذي قاده الى ابراز بعض القضايا الهندسية الاساسية التي لا تنسحب عليها البداهة المباشرة ولاتخضع للبرهان المنتظم العادي. وعندما اعتبرها اقليدس، بصورة فرضية، انها مجرد مصادرات، فانه، في الحقيقة، قد فتح المجال، ضمنيا، لقيام انواع اخرى من القياس المكاني غير ذلك الذي تحدده. ولكن هل يمكن ان نقول نفس الشيء بالنسبة للديكارتية؟ بشكل مجرد يمكن ان نرى مع باشلار بان «اللاديكارتية الابستمولوجيا المعاصرة لاينبغي ان تحملنا على تجاهل اهمية الفكر الديكارتي، مثلما ان اللاَّإقليدية لايمكنها ان تجعلنا نتجاهل تنظيم الفكر الاقليدي». ولكن اذا كان هذا يصدق الى حد بعيد على اقليدس، فاننا لانرى كيف يمكن ان يصدق على ديكارت. فالديكارتية ليست علما، وانما هي بالاساس ميتافيزيقيا، كما راينا، انبنت على استغلال العلم من اجل غايات لاتخدم العلم في شيء. ان هذه الميتافيزيقا ونظام قواعدها هي التي لايمكن ان تكون ابستمولوجيا، بالمعنى

الباشلاري. الامر الذي قاد صاحب «الفكر العلمي الجديد»، ومنذ وقت مبكر، الى جعل التقويض الجذري والنهائي لمثل هذه الفلسفة هدفا استراتيجيا ثابتا لتفكيره الابستمولوجي.

ان للفكر الفلسفي الديكارتي قيمة تاريخية لاتنكر، غير ان النظر الى الديكارتية، في ضوء العلاقة المؤسسة لها والتي بدونها لا امكان لقيامها - أي علاقتها بالممارسة الفيزيائية -، تجعلنا لانعتبرها الا كحلقة، ذات طابع متميز ولاشك، في سلسلة نظريات المعرفة الفلسفية التي تتميز بالذات بكونها لاتتعرف على المعرفة العلمية الا حين تتجاهل اليات تملك تلك المعرفة للواقع المادي، معرفيا، وحين تخضعها الى شبكة مسبقة من التساؤلات تستهدف اثبات وتدعيم مواقف اخرى تختفي ورائها في النهاية معطيات الصراع الاجتماعي الملموس في المجتمع والتاريخ.

على ان التقويض الباشلاري للديكارتية لاينحصر فقط في البداهة والوضوح والتمييز، بل انه يتعدى ذلك الى تدمير الاطار العقلاني الشامل الذي ينتظمها. لقد راينا كيف انتهت الديكارتية الى اعتبار ان العقل واحد بقواعده ومنهجه ؛ وانه، من حيث هو كذلك، يستخدم بصورة مطلقة في كل الميادين المعرفية، لافرق في ذلك بين الفيزياء او الرياضيات او الميتافيزيقا. . وعقلانية عامة، مجردة على هذا النحو لايمكنها ابدا ان تنسجم مع سيرورات الفكر العلمي في تاريخيته، وفي الحقول المختلفة التي يمارس فيها نشاطه المعرفي. لذلك يتحدث باشلار عن «عقلانيات جهوية» وعن «عقلانية مطبقة»، أي ان لكل علم في مجال ممارسته الخاصة به عقلانية تلائم موضوعاته وطرق بنائه لمعرفته، عقلانية لايمكن بحال ان ترد ارتدادا تعسفيا الى نموذج وحيد خالد يحيا فوق كل شيء. والعقلانية الخاصة بعلم ما لاتاتيه من خارجه ومن حيث لايدري، وانما هو الذي ينتجها في انتاجه لتاريخه المميز له الذي هو تاريخ تكوين موضوعاته ومفاهيمه ونظرياته. وعليه، فان لاوجود لعقل عام، كلي، الا بالنسبة للفلسفة «المثالية» في رؤيتها الى ماتسميه ب «العلم»، بحيث ان العلم فيها لايصدر الا عن «العقل»، كما ان العلم لاتمارسه الا «الذات العارفة» التي تصل الى «الحقيقة».

ان عقلا مفارقا، ثابت البنيات والاسس لايمكنه ان يكون عقلا علميا، لسبب جوهري وهو ان للمعرفة تاريخ، وبالتالي فان العقل الذي يمارس نشاطه داخلها هو عقل «تاريخي» تتغير معطياته واطره باستمرار. فتاريخ العقل معناه الانفتاح على خصوصية المعرفة العلمية في بنائها وتطورها، ومن ثم الوقوف على بطلان الادعاء الميتافيزيقي الفارغ بعقلانية واحدة صالحة لكل شيء في كل زمان ومكان، كما هو الشان في الديكارتية. وهذا بالضبط ماعناه باشلار حينما كتب يقول : «ان للفكر بنية متغيرة ابتداءا من اللحظة التي يكون فيها للمعرفة تاريخ. والواقع ان التاريخ الانساني يمكن ان يكون استئنافا سرمديا في اهوائه ومسبقاته وفي كل ما يرجع الى اندفعاته المباشرة. ولكن هناك افكار لاتعاد، وتلك هي الافكار التي تعدلت وتوسعت واكتملت. انها لاتعود الى مجالها الضيق او المتردد. بيد ان الفكر العلمي هو اساسا تصحيح للمعرفة وتوسيع لاطر المعرفة. انه يحكم على ماضيه التاريخي بادانته، فيما ان بنيته هي الوعي باخطائه التاريخية[49].

ولكن ماهي اسس هذه «العقلانية الثباتية»، «العقلانية القبلية» التي تزعم تنصيب نفسها حكما على كل شيء قائم او ممكن القيام وتمنح لنفسها الحق المطلق لامتلاك حقيقة الوجود كله؟ انه لامجال للقول بحقيقة واحدة، تصدر عن عقل كوني. لان ممارسي العلم انفسهم، الرياضيين والفيزيائيين، لايولون كل هذا الاهتمام للبحث عن «الحقيقة». فما يتوصلون اليه من نتائج لاياخدونه على انه «حقيقة»، يكفيهم ان يبرهنوا على قضية رياضية او وضع تفسير تجريبي لظاهرة معينة. غير ان الخطاب الفلسفي التقليدي لايفهم الامور على هذا النحو : ان هدف اقامته لنظرية في المعرفة يتمثل في منح «الحقيقة» المعرفة لديه فلسفيا، وضعا يسمو بكثيرعلى النتيجة التي تحصل تجريبيا بطرق معقدة، وضعا كونيا مطلقا. وحينما ننظر بدقة في اليات اشتغال هذه النظرية، كما حاولنا ذلك في دراستنا للديكارتية، فاننا نصل الى ان مايختفي، في واقع الامر، وراء هذه «الحقيقة» هو السبب النهائي لكل شيء و الاصل الجذري للاشياء وسبب وجودها، أي كذلك غاياتها النهائية : الوجود من حيث هوكذلك، اي كما تتمثله الفلسفة. واذا

كان الامر كذلك، فاننا نفهم الى أي مدى تنشأ نظرية المعرفة الديكارتية صورة وهمية عن واقع المعرفة العلمية كما تنتج بالفعل. يقول دومنيك لوكور في هذا السياق : «اذا كانت كل نظرية في المعرفة لاتجد سبب وجودها الا في اقامة مفهوم فلسفي عن الحقيقة، يخدم فكرا عن الكل، فان مقولتي «الذات» و«الموضوع» التي تستعملها لهذا الغرض تنتهيان حتما الى اعطاء صورة خيالية عن طبيعة المعرفة العلمية في واقعها. انها تفترض دوما، من حيث انها نظرية في تاسيس الحقيقة، وحتى قبل ان تبدا في الاشتغال، ما تنتهي بشكل لايتغير الى اعادة اكتشافه في خاتمة المطاف : نظرية في الوجود، يخضع لها انطولوجيا، شئنا ذلك ام لا، المنطق الذي تستخدمه، حتى ولو كان رياضيا»[50]. ان الفيلسوف الذي يجد في نفسه حقائق اولية، ثابتة، لاتزعجه الاضطرابات والتغيرات. فهو اما انه يهملها كتفاصيل لاقيمة لها، واما انه يجمعها لكي يقنع نفسه بلاعقلانية المعطى. وفي كلتا الحالتين، يتهيأ الفيلسوف لاقامة فلسفة واضحة، سريعة، حول العلم، الا انها تبقى، مع ذلك، فلسفة فيلسوف. ان العلم يعلم العقل، والعقل يجب ان يخضع الى العلم في سيرورة تطوره الواقعي. فلا حق، اذن في ان يمنح قيمة قصوى لاي تجربة مباشرة، بل ينبغي، على النقيض من ذلك، ان يكون في توازن مع التجربة الاكثر غنى. وفي كل الاحوال، فان المباشر يجب ان يترك مكانه للمبني. «ان امتداد الحساب وشموليته لازال لم يتم بعد. ونحن حين نفترضه ممكنا، فلكي نؤكد ببساطة ان لا الحساب ولا الهندسة يصدران بكيفية طبيعية عن الحساب الابتدائي. وبشكل عام، فان الفكر يجب ان يخضع لشروط المعرفة، يجب ان يخلق في ذاته بنية تقابل بنية المعرفة. انه يجب ان يتحرك حول التمفصلات التي تقابل جدليات المعرفة. فكيف ستكون وظيفة بدون مناسبات للاشتغال ؟ وكيف سيكون عقل بدون مناسبات للتفكير والاستدلال؟ ان بيداغوجية العقل ينبغي اذن ان تنتهز كل الفرص للتفكير، ينبغي ان تبحث عن تنوع الاستدلالات ؛ او بصورة افضل، تغييرات الاستدلال العقلي. والحال ان تغييرات الاستدلال توجد بكثرة في العلوم الهندسية والفيزيائية، انها ترتبط كلها ارتباطا وثيقا بجدلية مبادئ العقل وبنشاط فلسفة لا. لذلك يجب الاعتبار بعبرتها. ان الهندسة والفيزياء

والحساب علوم، اما المذهب التقليدي لعقل مطلق وثابت، فليس الا فلسفة. انها فلسفة بالية، منتهية»[51].



تحدثنا قبل قليل عن القيمة التاريخية للفكر الديكارتي. ان القيمة الموضوعية لهذه الفلسفة لاتتمثل في كونها انها صاغت منهجا علميا دقيقا يتطور بفصله العلم الطبيعي، لان منهجا كهذا لم يكن في وسعه، كما بينا سابقا، ان يقود تطور الفكر العلمي وهو ينتج المعرفة الموضوعية بالواقع الطبيعي. ولاتتمثل تلك القيمة ايضا في «البحوث العلمية» التي قام بها ديكارت نفسه، لان النظر فيها، على ضوء الواقع المعاصر للبحث الفيزيائي او الرياضي او الفلكي، يكشف على انه لم يبق منها أي شيء يذكر، بل انها لم تكن لتفيد في شيء سيرورة الاكتشاف العلمي اللاحق.

ولكن تتمثل تلك القيمة التاريخية، موضوعيا، في الوظيفة التي شغلتها الفلسفة الديكارتية في موقفها من الممارسة الفيزيائية الناشئة. لقد اتخذ هذا الموقف، بصفة عامة، شكل تدخل فلسفي نوعي استهدف، من جانب اول، مساعدة الفيزياء الغاليلية على نبذ كل الايديولوجيات النظرية التي كانت تترقبها في العملية نفسها لتثبيت اسس مسارها التاريخي الخاص بها. على هذا الاساس شكلت الديكارتية «مختبرا نظريا» «بالغ الاهمية انتجت فيه المقولات الاساسية التي كان يتطلبها بناء مفاهيم العلم الجديد. لقد عمل ديكارت مثلا على بلورة المقولة الجديدة للعلية التي كانت ضرورية بالنسبة للفيزياء الغاليلية، هذه الفيزياء التي كانت تصطدم بالعلة الارسطية كما لو انها كانت تتعثر امام عائق ابستمولوجي»[52]. وبذلك فهو قد ساعد على تدعيم العلم الجديد في ممارسته المعرفية. على هذا المستوى تحديدا نقترح ان نفهم كل انتقادات ديكارت للارسطية ومحاولاته المتعددة لتكسير ابنيتها المفاهيمية، على انها تصب في اتجاه موقف الدعم هذا وتنحو منحى «حماية» العلم الجديد ضد كل امكانية للرجوع به الى تاريخه الايديولوجي السابق. ولكن الديكارتية تذهب الى أبعد من ذلك حين تفتح المجال لاقامة ماسمي

لاحقا ب «السيكولوجية العقلية»[53]، وحين تطرح مشكلات ابستوموجية دقيقة حول المادة، والكون واللامتناهي، والمعرفة. . . جاعلة من الشك المنهجي الطريق الاساسي لبلوغ المعرفة اليقينية كما تبرهن الغاليلية على وجودها. من هنا البعد المزدوج لاطروحة الكوجيتو : يتمثل البعد الاول في كون ان الكوجيتو يتخد صفة ضد لاهوتية تتمثل في اقرار شرعية الدراسة الموضوعية والتجريبية للطبيعة، لان الانسان هو وحده الذي ينتج المعارف ويبرهن عليها. اما البعد الثاني للكوجيتو فهو بعد لا - اقطاعي يتمثل في الدفاع المستميت عن حرية هذه الدراسة من حيث انها الشرط الجوهري لامتلاك موضوعها الواقعي. ضمن هذا السياق، نفهم بعض اسباب النزاع الطويل الذي نشأ بين ديكارت وبين اساتذة «السربون». ان الامر في هذا الخلاف لم يكن يتعلق بوجود الله او عدم وجوده، لان ديكارت كان يحمل ايمانا قويا جدا بالله، ولكن الامر كان يتعلق اساسا بطريقة البرهنة على وجوده. فبينما كان المناخ السائد عند هؤلاء «الدكاترة» هو الاعتماد على الكتاب المقدس وتعاليم الكنيسة للحديث عن الله وصفاته، ينزع ديكارت الى الاستناد الى العقل الفلسفي وحده لاثبات وجود الله.
والواقع ان وراء هذا التوجه يكمن الهدف البعيد للفيلسوف : ان للصلاحية الفلسفية لمفهوم الله دورا جوهريا في احداث التماسك المنشود للنظام الفلسفي كله واقامة ضمانة ميتافيزيقية، للفيزياء. فلا امكان، فلسفيا، للتسليم بشيء مالم يكن هذا الشيء بديهي عقليا، وعقليا فقط. ومن ثم، فان التماس الموافقة على ميتافيزيقا في صيغة ان لا تعارض بين مايقوله عن الله فلسفيا على اعتبار انه فكرتنا الاولى الواضحة والمتميزة، وبين ما تقرره النصوص الدينية المقدسة، لم يكن يهدف الا الى خلق الشروط الملائمة لانتشار التصور العلمي الجديد عن العالم[54]. والحقيقية ان الخلاف يتجاوز هذا الاطار الضيق، اذ انه يمكن تفسيره كتعارض حول التميز الذي غدا راهنا بين العلمي والايديولوجي، أي بين الموضوعات القابلة للمعرفة وتلك التي لاتكون قابلة سوى للتخيل، بين الموضوعات التي توجد موضوعيا وبين تلك التي لاتوجد الا ذاتيا. لذلك نفهم ان الخلاف بين ديكارت ورجال الجامعية يتعلق اساسا بالاثار المحتملة لهذا التميز حول تدبير

الشؤون العامة والخاصة، حول التعليم والبحث، وحول الاخلاق والمعايير السلوكية.

وهكذا يتضح لنا ما اسميناه ب «التدخل الفلسفي الديكارتي» على انه تدخل فلسفي يمكن ان نقول عنه انه «مادي» حينما استهدف « تبني» النظريات العلمية الجديدة والعمل على حمايتها ضد الاتجاهات الفكرية الارسطية واللاهوتية التي لم تعد قادرة على الاستمرار في انتاج المعرفة النظرية الموضوعية بالعالم الفيزيائي. غير ان هذا التدخل لم يكن ليسير في طريق الانتقال الى الاتجاه المهيمن في الديكارتية. ذلك انه عندما يجتهد ديكارت في البحث للعلم الفيزيائي عن اسس ميتافيزيقية ينبغي ان ينهض عليها ليكون بالفعل علما يقينا بشيء موضوعي، فان منطق التفكيرعنده يتجه حتما الى رفع الاتجاه «المثالي» الى درجة الهيمنة بشكل رئيسي. ففي اللحظة التي تطرح فيها نظرية المعرفة الديكارتية السؤال المتعلق بضامن اليقين العلمي، فانها تكون قد انساقت الى رسم الاطار الفلسفي المثالي الذي سيحكم كل نظام الخطاب فيها، لان السؤال المخالف لهذا - ماهي اليات التملك المعرفي العلمي للواقع ؟ - لايمكن ان يقود الى مثل هذا التوجه. ان نظرية المعرفة الفلسفية تستبدل المشكل الموضوعي الفعلي لعلاقة العلوم بالواقع بمشكل ميتافيزيقي يبحث في ضامن العلم. والمشكل لايطرح بهذا الشكل الا من اجل تبرير الجواب المثالي المسبق عنه. من الذي يقرر في حقيقة نظرية ما، ومن الذي سيشهد بان الواقع يتبع الفكر، وان الفكر ينفذ الى النواة العميقة للواقع اذا لم تكن المثالية التي تعرف نفسها كالنموذج الاسمى لكل علم ممكن؟ بهذا المعنى الدقيق يهيمن الاتجاه المثالي في الفسلفة الديكارتية كما عرضنا لها هنا.

الا ان مهمة الفلسفة الديكارتية لم تنحصر في تحديد معالم هذا التدخل وحسب، ولكن امتدت تلك المهمة ايضا الى توفير الغطاء الايديولوجي للوضع التاريخي الجديد الذي بدات تتبلور داخله عناصر تشكل النظام الاجتماعي الليبيرالي الحديث. لقد كان على «البورجوازية» الناشئة ان تسيطر على الطبيعة من اجل اقامة علاقات اجتماعية يهيمن عليها التبادل التجاري الواسع النطاق، وقد وجدت في الديكارتية فلسفة هذه السيطرة، كما كان

عليها أن تجارب الإقطاع وأجهزة ترسيخه الايديولوجية، وقد وجدت ذلك ايضا في الديكارتية كفلسفة للعقل ضد هيمنة اللاهوت والتقليد. وبذلك لعبت الديكارتية دورا اساسيا يتمثل في توحيد مختلف عناصر هذه الاديولوجية التي كانت تلتمس سبيلها الى السيادة.

ان عملية التوحيد هذه هي التي تهدف المقولات الكبرى (جوهر، ذات، مادة، فكر. . .) التي ينبني عليها الخطاب الفلسفي التقليدي الى انجازها نظريا. «مقولات موحدة» تضمن للخطاب اكبر قدر ممكن من الانسجام النظري والاحكام المنطقي. ولكن الذي يكمن وراء هذا الانسجام لايتعين فقط على مستوى الصرامة الفكرية، وانما يكمن، في نهاية التحليل، في قدرة هذه الفلسفة او تلك على اغلاق الايديولوجيا السائدة او التي هي في طريقها الى السيادة، بكيفية او باخرى، على نفسها. ولما كان توحيد الاديولوجيا لايمكنه ان يكون الا سيرورة دائمة تتجه نحو ذلك التوحيد دون ان تحققه بصورة نهائية، بفعل العناصر المتناقضة التي تعتمل داخلها، فان الاطروحات الفلسفية، في تنظيمها النسقي، لابد من ان تحدث اثارا معينة ومحددة في حقل الصراع الاجتماعي لفائدة قوى معينة ضد اخرى، او لفائدة جناح اخر داخل القوى السائدة نفسها. ولعل هذا مايفسر، في اعتقادنا، الايقاع الخاص الذي يسير عليه تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ «معارك» لاتنتهي بين الفلاسفة. فضمن هذا التاريخ، تسعى كل فلسفة، بقدر معين من الفعالية وعلى اساس نظامها المقولي، الى تحقيق احدى الاتجاهات السائدة في الصراع الفكري الايديولوجي القائم في مجتمع محدد تاريخيا. لذلك لايتحدد معنى كل اطروحة فلسفية بالعلاقة مع منظومة الاطروحات التي ترتبط بها بنيويا وحسب، ولكن ايضا بالتعارض الذي تقيمه تلك الاطروحة مع اطروحات مختلفة عنها او مضادة لها. فعندما يكتب ديكارت مثلا «انا افكر، اذن انا موجود»، فان معنى هذه القضية لا يتستقيم داخل نظام العلاقات التي تقيمها تلك القضية مع الاطروحات الاخرى حول اللامتناهي والنفس والله. . . وحسب، بل انه يتحدد كذلك بالتعارض مع الفلسفة المدرسية التي مثل فكر طوما الاكويني ذروتها والذي كان منطقه لايستسيغ أي نوع من التطابق بين الفكر والوجود. . . يقول التوسير : «يبدو لي انه

يمكن اعتبار الفلسفة على انها «الفصل» النظري لايديولوجية الطبقة السائدة، الشكل النظري الذي تتخذه ايديولوجيا الطبقة السائدة. ففي شكلها النظري تضمن الايديولوجيا «مراقبة» المعرفة العلمية. غير ان هذا الشكل النظري يستخدم ايضا لتثبيت توحيد موضوعات الايديولوجيا السائدة، هذه الايديولوجيا التي ليست واقعا معطى، بصفة نهائية، ولكن التي تتشكل في صراع طبقي دائم لاينقطع (ضدا على ايديولوجية الطبقات السائدة القديمة وضدا على ايديولوجية الطبقات المستغلة»)[55].

تلك هي الفلسفة كما تشتغل في العراء، وكما يحكم اشتغالها هذا اسلوب وجودها التاريخي النوعي الخاص.

هوامش الفصل الثاني

1- تشير هذه العبارة، في السياق الذي نستعملها فيه هنا، الى مجمل التراكمات النظرية والايديولوجية مع التغيرات التي عرفتها داخليا (تحسنات، تصحيحات، انتقادات. .) والتي شكلت الوضع المعرفي العام الذي سبق القطيعة الابستمولوجية المؤسسة للفيزياء العلمية، وهيأ تكون زمن حودثها.

2- لاتدل كلمة «غاليلية» هنا على مذهب فلسفي متكامل، ولكنها تشير الى ان الامر بخصوص اعمال غاليليو لايتعلق بفهم القطيعة الابستمولوجية على انها تمثل مشروعا اراديا «يتجلى» في القفز من الايديولوجيا الى العلم يقوم به «بطل العلم» غاليليو فالفيزياء العلمية ليست نتاج شخص بعينه وغاليليو. ليس هو «سبب» الفيزياء، بل انه يمثل اثار القطيعة والغاليلية انما تشير الى سيرورة القطيعة.

3- Alexandre Koyré, *Etudes Galiléennes* , Hermann, Paris, 1966, pp 11.12

هذا وتجدر الاشارة هنا الى اننا سنحيل بشكل كثيف نسبيا الى هذا المفكر بخصوص كل مايتعلق بغاليليو وثورة القرن 17 العلمية.

-4 Schakspeare, *Le Marchand de venise*, cité par G. Canguilhem in *Etudes d'histoire et de philsophie des sciences*, Vrin, Paris, 1979, p. 38.

-5 G. Galilée, *Discours concernunt deux sciences nouvelles* trad. Franç. Maurice Clavelin, Armand colin, Paris, 1970.

-6 صحيح ان تاريخ الفيزياء هوايضا تاريخ العناصر الكثيرة والمتعددة التي تنتمي الى خارج النظر الفكري في ظواهر الطبيعة، أي تنتمي الى ملابسات الوضع الاقتصادي وبنيات المستويات السياسية والقانونية المكونة للمجتمع، ومختلف الايديولوجيات العملية التي تتفاعل فيه. ومعنى هذا ان سيرورة التراكم التاريخي، المعرفي والايديولوجي، لايمكن ان تفهم على انها مرحلة مجرد ضلالات ماقبل علمية ليس هناك مايقال عنها، وانما يجب ان تدرك على انها تشكل زمن تكوين الوضع العام

الذي ستقوم فيه «القطيعة الابستمولوجية» المؤسسة للفيزياء العلمية. وخلال هذا التكوين ستدخل العناصر المشار اليها حسب كيفيات مضبوطة تاريخيا بحيث ان تكثيفها هو الذي يحددالشروط التاريخية للقطيعة.

7- A .Koyré, *Etudes Galiléennes*, op.cit. p.12.

8- يتحدث كويري باسهاب عما يسميه ب «افلاطونية» غاليليو. ويقصد بذلك ان الفكر الفيزيائي عند غاليليو انما هو رياضي بالاساس، وانه بدون رياضيات لايمكن ان تفهم لغة الطبيعة.

9- J. Toussaint Desanti, *La philosophie silencience*, op. Cité, p.10

10- G. Jorland, *La science dans la philosophie*, Gallimard 1981, p .250.

11- Léon Brunschvicg, *Ecrits philosophiques*, T.1, PUF, Paris, 1951, pp 81-91.

12- *L. Brunchvicg*, Ibid. p. 86.

13- A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, Paris, 1962.

14- De l'introduction à l'édition de 1899 du *Discours de la méthode*, cité par Brunscvicg op . cit p.11.

15- يمكن ان نقول نفس الشيء بالنسبة لكتاب «مدخل الى دراسة الطب التجريبي» لكلود برنار. لقد تعامل كثيرمن مؤرخي الفكر البيولوجي مع مقدمة هذا الكتاب على انها تشكل خطابا مجردا يتحدث فيه برنار عن منهج علمي كوني صالح للتطبيق على كل ظواهر الحياة، بل صالح لان يكون هو منهج البحث العلمي التجريبي (الملاحظة، الفرضية، التجربة. . .). وهذا تعامل ينم عن فهم خاطئ للدوافع الابستمولوجية التي قادت كلود برنار الى كتابة هذه المقدمة. وفي هذا الاطار يلاحظ جورج كانغلهم بانه لايمكن فهم المقدمة في المنهج الا على ضوء قراءة مجمل الاكتشافات الفيزيولوجية التي قام بها برنار. ومن هنا فهو ينصح بالابتداء بهذه الابحاث ثم الانتهاء عند الاعتبارات المنهجية العامة للمقدمة. لان المنهج «التجريبي» عند كلود برنار ليس قابلا للصياغة المجردة بمعزل عن الابحاث التي طبق فيها. راجع :

Etudes d'histoire et de philosophie des sciences.Vrin, Paris, 1979, pp 143-155.

16- Michel de Montaigne (1533-1592) :

تميز هذا الاخلاقي بموقفه المتميز من استحالة بلوغ العقل بقواه الذاتية الى الحقائق الميتافيزيقية. من هنا تصوره للعقل على انه بالطبيعة شاك. والشك عنده انما ينحصر في الرفض الكلي للعقل التاملي الذي يضع مبادئ ميتافيزيقية ليستنبط منها، بواسطة قياسات جامدة، نظاما للعالم غير حقيقي كما يفعل الخيال. لذلك فهو يتبنى

عقلانية متواضعة تنطلق من التجربة وتراقبها وتحليل اليها باستمرار من اجل نقدها وتجاوزها باستمرار. وقد كان لكتابه « LES ESAIS » صدى واسعا في اوساط المتعلمين، وهو الذي تاثر به ديكارث تاثرا بالغا. ويوجد هذا الكتاب ضمن« اعماله الكاملة» في لابلاياد، 1963. كما يمكن الرجوع الى

M. Weiller, *Pour connaître le pensée de Montaigne*, Bordas, Paris, 1948 . P. Michel, Montaigne , Bourdeaux, 1970.

17- Descartes, *Discours de la Méthode*, établissement du texte, commentaire critique de Etienne Gilson, Vrin, Paris, 1925, 494 Pages.

18- Koyré , cité in G. Gorland, p. 291.

19- تقول القواعد : «وكما ان كثرة القوانين تسمح في غالب الاحيان بالاعذار لارتكاب الرذائل، حتى ان دولة تسير بنظام لاتتوفر الا على عدد قليل من تلك القوانين، وان نظامها رهين باحترامها الشديد ؛ لذلك، اعتقدت بانه بدل هذا العدد الكبير من القواعد التي يتركب منها المنطق، ساكتفي بالاربعة الآتية، شريطة ان اتخذ قرارا ثابتا ودائما بالا أتخلى ولو مرة واحدة عن التقيد بها.

الاولى الا اقبل أي شيء على انه حقيقي الا اذا كنت اعرف يقينا انه كذلك. أي انه علي ان اتجنب بعناية التسرع والمسبقات، والا افهم من احكامي اكثر مما يمثل منها لفكري بشكل واضح ومتميز، بحيث لن تكون لي ادنى مناسبة لوضعه موضع شك.

والثانية ان اقسم كل واحدة من الصعوبات التي ساتفحصها الى اكبر قدر ممكن من الاجزاء وبالشكل اللازم لحلها بصورة افضل.

والثالثة ان اقود افكاري بنظام، مبتدئا بالموضوعات الاكثر بساطة والاكثر سهولة في المعرفة، لكي اتدرج منها شيئا فشيئا، كما لوكنت ارقى بدرجات، حتى اصل الى معرفة اكثر تعقيدا. بل علي ان افترض النظام بين تلك التي لاتتقدم ابدا عن بعضها البعض بشكل طبيعي.

والرابعة ان اقوم بتعددات كاملة ومراجعات شاملة، الى حد اليقين من انني لم اغفل أي شيء».

Discours de la Méthode, 10/18, Paris , 1965.. P .38 .

20- يعرف Léon Robin التوجه العام للمنطق السكولائي السائد والذي يرجع في اساسه الى ارسطو على النحو التالي : « وكما يعترف ارسطو نفسه بذلك، فان البرهنة (. . .) تدور دائما حول قضية عامة جدا مع امل اكتشاف القضية الجزئية التي يتعلق الامر بالبحث عنها (. . .). ان هذه المعرفة المعصومة من الخطأ زعما وبهتانا تكتفي بمفصلة النظام الطبيعي في المجرد ،هذا النظام الذي تم استخلاصه مسبقا بشكل من

الاشكال من الواقع التجريبي». من كاتب *La pensee grècque* ص : 308. يورد هذا النص ليون برنشفيك في كتابه المشار الى معطياته سابقا، ص : 17. هذا وتجدر الملاحظة هنا بان كثيرا من تحليلات برنشفيك في دراسته «للمقال» على جانب كبير من الاهمية فيما يرجع الى استجلاء الاسس العميقة للمنهج عند ديكارت وتحديد معنى استعماله العام لديه. غير ان تلك التحليلات يشوبها التوجه العقلاني المثالي عند برنشفيك في محاولته الانطلاق من دراسة المقال للتدليل على الثورة العقلية الحاسمة التي احدثها ديكارت، والتي يعتقد انها حددت بشكل نهائي ومتكامل طبيعة العقل الغربي في مساره التاريخي والحضاري العام.

21- Descartes, *Discours* , Op-cit, pp. 38-39

22- Koyré, cité par Jorland in op -cit , P 295.

23- Descartes, cité par Jorland, Ibid, P 296.

24- لذلك لايستطيع ديكارت ان يفهم قانون سقوط الاجسام كما صاغه غاليليو، أي علاقة السقوط بالزمن وليس بالمسافة المقطوعة.

25- يرى القديس طوما الاكويني ان الله يحافظ على العالم في الوجود بفضل الخلق المستمر. ولكن الطبيعة عنده، على الرغم من انها خاضعة الى الله، فهي واقع كيفي يشتمل على اشكال ماهوية، أي مبدا الحركة المرتبط بالماهية الخاصة بالموجودات المخلوقة. وهذا تصور ياخذه طوما الاكويني عن ارسطو، ولكنه يحوله من خلال مسيحيته الخاصة. الشيء الذي يختلف تماما عند ديكارت الذي ليست الطبيعة عنده سوى الشيء الممتد ذي الطبيعة الهندسية.

26- P .Raymond, Op. Cit, p.93 .

27- Descartes, *Méditations Méthaphysiques*, 10/18, Paris, 1965, p. 136 .

28- Descartes, Op. Cit, Ière Medit, p. 136.

29- Ibid, p.37.

(*) لقد كان هدف حجة «الاله المخادع» ان تقودنا الى الشك في الماهيات الرياضية نفسها وفي الترابطات المنطقية للتفكير العقلاني. اما حجة «الشيطان الماكر»، فهي تهدف الى الابقاء على الشك بطريقة سيكولوجية، وتمكننا من موقف مناقض للاعتقاد الراسخ الذي يكتفي بجعل المحتمل يحل محل الحقيقة. وقد تعني فرضية الشيطان الماكر ايضا على هذا المستوى من التاملات اللاعقلانية الممكنة لكل شيء.

(*) «فان في مقدوري على الاقل ان اعلق حكمي» : تشير هذه العبارة الى ان هناك المعرفة المطلقة من جهة والحرية المطلقة للتفكير من جهة اخرى. من هذا الوضع سينبثق «الكوجيتو» كيقين اول يسبق كل الحقائق الأخرى.

30- *Médi. Métaphy*, op. cit, 1ère Médit., p.140.

(*) يشكل الايمان التلقائي بالواقع المعطى والوثوقية الساذجة ل«الحس العام» نوعا من «حلم اليقظة» يجب، فيما يرى ديكارت، على الفلسفة أن تحررنا منهما لكي نسير نحو الواقع الحقيقي. وواضح ان لهذا النص صدى افلاطونيا، فهو يذكر باسطورة الكهف الشهيرة التي يؤمن فيها السجناء بالاشباح التي تعودوا على اعتبارها اكثر واقعية وحقيقة من الاشياء الحقيقية كما تتجلى خارج الكهف، والتي تنطوي على خطر افقادهم لبصرهم اذا اظهرناها لهم بصورة مفاجئة.

31- *Méditations*, ibid, pp.140-141.

32- *Méditations* , 2e Médit, p. 144.

(*) تشير هذه العبارة الى ان القدرة على الشك تدل على حرية الانسان المطلقة وان العقل في عمقه ارادة. ويلاظ ها يدجر في هذا الصدد بان هذه الفكرة تهيمن بصورة اساسية على الميتافيزيقا الحديثة باشكال مختلفة. راجع كتابه
Chemins qui ne mènent nulle part, Galimard édit.

33- *Abrégé des six Méditations suivantes*

هو عنوان الملخص الذي يسبق بسط، *Méditations Métaphysiques* «التأملات»، انظر، Ibid , pp.131-134.

34- Etienne Gislon in *"commentaire sur le Discours"* ,cité par Brunschivg in op, cit. , p.32.

(*) يمكن ان يفهم من هذه الجملة / التاكيد ان فكرة الله اكثر جوهرية عند ديكارت من تجربة الكوجيتو نفسها. الا ان الذي يجب التشديد عليه هنا هو انه اذا نظرنا الى الامور من زاوية النظام الاستنتاجي، الموضوعي والخارجي للحقائق، فان الله ياتي قبل الكوجيتو، لان الكوجيتو، الذي تم ادراكه في الشك يتضمن نقصا في الانا المتناهي، لايظهر كنقص الاعلى اساس لامتناهي سابق. ولكن اذا نظرنا الى الاشياء من زاوية الاكتشاف، أي من زاوية التقدم التحليلي للمعرفة والتجربة الداخلية واكتساب اليقينيات بواسطة الافكار الواضحة المتميزة، فان ترتيب الاولوية بين الله والكوجيتو والذي يكون فيه الله سابقا على الكوجيتو لايصبح صحيحا بالمرة. ذلك ان وجود الله لايظهر مؤسسا في يقينه الاعلى التجربة الموسعة للكوجيتو : انا اشك، اذن انا موجود، اذن انا غير كامل، اذن الله موجود بصفته كمال مطلق. من هنا يتضح ان الاله الديكارتي متماه مع الفكر الانساني في كونيته العقلانية. وبهذا المعنى فهو الذي يشكل اقوى ضمانة للعلم الانساني، ايا كانت طبيعته، على الرغم من ان الله يظل بالنسبة الينا شيئا مستعصيا ابدا على الفهم والتعقل.

35-*3ème Médit*. pp. 165-166

استرشدنا في هذا العرض بالعمل الجيد الذي كتبه Roger Lefevre حول الكوجيتو عند ديكارت - انظر : «*La bataille du cogito*»

P .U .F ., Paris, 1960, pp .203-210

37- *4ème Médit.* , Ibid, p. 176.

38- Ibid, pp. 183-184

39- ان الفيزياء الديكارتية ليست فيزياء رياضية كما هو الحال نسبيا عند غاليليو، ولا هي فيزياء تجريبية بالمعنى المتداول اليوم. فما ينبهر له ديكارت في الرياضيات لايكمن في دقتها الكمية، وانما يكمن في يقينيتها و «بداهة افكارها» والطريقة التي بها تتابع هذه الافكار. بهذا تستخدم الرياضيات، لاكاداة، بل كنموذج في فيزيائه التي تتوقف كل قضاياها، بشكل وثيق الترابط، على بعض المبادئ المتصورة على انها بديهية، اولية. لذلك يختزل ديكارت الفيزياء ومشكلاتها الى الرياضيات. والفلسفة لاتؤسس ميتافيزيقيا الا هذه الاخيرة باعتبارها النموذج الوحيد للمعرفة العقلية كيفما كان نوعها، وايا كانت قيمتها.

40- تلعب مقولة «الفهم» دورا اساسيا في البنية المفاهيمية للفلسفات الحديثة الكبرى التي هي اساسا فلسفات « مثالية» (ديكارت، كانط، اسبينوزا. .) بهذا المعنى فان الفهم هو مفهوم كلاسيكي.

41- J .T .Desanti, *La philosophie silencieuse*, p .15 .

42- G .Duhamel, *les confessions sans pénitence*, Plon,Paris, 1941, p.121 cité in R. Blanché, *Méthode expérimentale et philosophie de la physique*, op, cit, p .66

43- L. Brunchvicg, *Ecrits philosophiques*, T.1, P.U.F, Paris, 1951, p.7.

44- G. Bachelard, *le Nouvel Esprit Scientifique*, PUF, Paris.

ويحمل الفصل السادس عنوان : «ابستمولوجيا لاديكارتية»

وقد صدر هذا الكتاب لاول مرة سنة 1934، فيما نشر مقال برنشفيك سنة1937.

45- G .Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée* , Vrin, Paris, 1981, 5ème Edition, pp .61-62 .

46- الواقع ان مسالة كيف ان للمنهج شكل موضوعا خاصا للتفكير الفلسفي، منذ ديكارت الى كل الفلسفات الميتودولوجية، تتطلب بحثا خاصا لامجال للخوض فيه هنا. ومع ذلك، يمكن ان نكون فكرة عن الملابسات العامة التي احاطت بنشاة هذا النوع من الدراسات الفلسفية. لقدكان المنطق في الفلسفة المدرسية يعتبر اداة كونية شاملة، أي

علم العلوم. ولما تبين ان العلم الديكارتي، كما يرى جورج كانغلهم، اصبح قادرا على الحلول محل العلم السكولائي، على الاقل فيما يرجع الى البصريات والميكانيكا، نشأت محاولة استبدال المنطق الصوري الارسطي في ثوبه المدرسي بالمنهج الديكارتي على اساس انه تعليم اعدادي جديد قابل للعرض بكيفية مستقلة. والحقيقة التاريخية ان «منطق بور رويال» (1662) هو الذي عمل على انتزاع قواعد المنهج الديكارتي من سياق البحوث التي كان يرتبط بها، ومزجها ببعض المبادئ العامة ل « القواعد من اجل توجيه الفكر»، الذي كان لايزال لم ينشر بعد، الشيء الذي مكنه من الكلام عن منهج واحد للعلم ذي قواعد ثمانية. ولكن يمكن ان نضيف الى هذا ان ديكارت الميتافيزيقي نفسه هوالذي انتهى به الامر الى جعل منهجه كما تحدث عنه في«المقال» منهجا عاما صالحا لكل تفكير، علمي او غير علمي. ومعنى ذلك ان البحث في كيف نشأت « فلسفة المنهج» يجب ان ينطلق، في رأينا، من ديكارت نفسه. في هذا السياق بالذات نفهم نقد باشلار الجذري للابستمولوجيا الديكارتية في « الفكر العلمي الجديد».

47- « الفكر العلمي الجديد » الترجمة العربية، دمشق، 1969.
انظر التحليل الرائع لباشلارحول قطعة الشمع، ص ص : 162-167.
نفس المرجع السابق، ص : 163.
«الفكر العلمي الجديد»، اخذنا النص هنا من
Dominique lecourt, *Bachelard. Epistémologie, textes choisis*, P.U.F, Paris, 1980, pp. 118-119.

50- D. Lecourt, *La philosophie sans feinte*, op. cite, pp.66-67.

51- Gaston Bachelard, *La philosophie du Non*, PUF, Paris, 1981, p 144-145.

52- Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, PC Maspéro, Paris, 1975, p. 23

53- «السيكولوجيا العقلية» التي سينتقدها كانط اشد نقد عندما سيعتبر بانها لايمكن ان تكون علما لان لاموضوع لها، كما ان لاموضوع للكوسمولوجيا العقلية او الميتافيزيقا العقلية.

54- انظر التصدير الذي كتبه ديكارت ل « التاملات » والمعنون ب
«A Messieurs les Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté deThéologie de Paris» in op.cité, pp. 117-121.

55- من نص لالتوسير لم ينشر في اعماله المعروفة المتداولة، مؤرخ بفاتح ماي 1970.

«لقد ساد الاتفاق حتى الان على ان جميع معارفنا ينبغي ان تنتظم وفقا للموضوعات. غير ان كل المجهودات التي حاولت (. .) ان تقيم حكما قبليا ما وبواسطة مفهوم ازاء هذه الموضوعات (. . .) قد باءت بالفشل. فلنبحث اذن (. . .) كيف يمكننا ان نوفق في مجال المشكلات الميتافيزيقية بافتراضنا ان الموضوعات هي التي تنتظم وفقا لمعرفتنا (. . .)، أي تحديد امكانية قيام معرفة قبلية بالموضوعات (. . .). حتى قبل ان تعطى لنا (.). اننا لانعرف الاشياء قبليا الا مانضعه نحن انفسنا فيها».

E .Kant, *Critique de la Raison Pure*

الفصل الثالث
الامكانية القبلية لقيام العلم
في النقدية الكانطية

تقديم

تقوم الكانطية في تاريخ الفلسفة الغربية كمحاولة فلسفية جريئة لاعادة بناء الاشكال المتافيزيقي، واقامة الاسس النقدية للمجال الذي ينبغي ان يتخذ فيه الخطاب الميتافيزيقي وضعا «شرعيا» نهائيا. ومعنى هذا ان الفلسفة الكانطية هي بالاساس «ميتافيزيقيا» ؛ او بتعبير ادق، مشروع اقامة الشروط النظرية والعقلية «القبلية» اللازمة لامكانية بناء فعل ميتافيزيقي جديد.

الا ان تحديد هذه الشروط وبلورة تلك الامكانية قد نتجا عند كانط على اثر عملية تفكيك شاملة للاطر العقلية التي انتج داخلها الخطاب الميتافيزيقي التقليدي. وقد اتخذت عملية التفكيك هذه في المشروع الفلسفي الكانطي صورة نقد شامل وعميق لملكات العقل النظري. ومن ثم، فان النقدية الكانطية انما تتميز ب«قصدها الميتافيزيقي». ولكن كيف تبني الكانطية هذا المشروع ؟

ان فهم هذا المشروع في جانبيه، التفكيكي والبنائي، واستيعاب ابعاده النظرية والفلسفية لن يتاتى، في نظرنا، الا في قراءته على ضوء العلاقة التي تربطه بالممارسة العلمية الفيزيائية كما كانت تتقدم اثناء لحظة اكتمال صيرورتها الكلاسيكية مع نيوتن. ويعني هذا ان «المشروع النقدي» يقوم على دعامة اساسية منها يستمد مشروعيته وعليها يفكر تدخله التاريخي وتتمثل تلك الدعامة في نظرية للمعرفة.

ان النظرية الكانطية في المعرفة تنتج فلسفة متكاملة في اسس وطبيعة المعرفة البشرية تستهدف، في غايتها البعيدة، اقرار تمييز حاسم بين مجال

ماهو قابل للمعرفة ومجال ماهو قابل للتفكير فقط. وبذلك يتحدد الحقل الخاص الذي يجب ان ينتج فيه العقل، بكيفية مشروعة، القول الميتافيزيقي «السليم». غير ان هذه النظرية لاتفعل ذلك الا باستخدام معين، متميز، للعلوم القائمة. وبعبارة اخرى، فان التفكير النقدي، وبالاخص على مستوى «نقد العقل التاملي الخالص» ينصب على المجال الابستمولوجي الذي تقوم فيه العلوم الرياضية والفيزياء. لا للشك في موضوعيتها ويقينها، وانما لانتاج الخطاب الذي يكشف عن اسسها ويبين سيرورة نشأتها : وتلك هي مهمة نظرية في المعرفة. غير ان هذا لايشكل الا الجانب، الاساسي، ولكن التمهيدي من المشروع بما هو مشروع امكانية قيام الميتافيزيقا كعلم. لانه حينما يتاتى لنا، على ضوء الخطاب المعرفي، ادراك الشروط التي جعلت من العلوم معارف يقينية تتقدم باستمرار، فانه بامكاننا وقتئذ ان نتساءل عن الشروط التي ينبغي ان تتحول بفضلها الميتافيزيقا من حالة التردي التي هي عليها الى حالة الوضوح والاستقرار، أي حالة الوضع العلمي كما يتمثل بالنسبة للفيزياء الرياضية. ولعل هذا ما يعنيه كانط عندما يقول : «عندما تبينت كيف ان الرياضيات والفيزياء اصبحت كما هي عليه اليوم بتاثير ثورة مفاجئة، وجدت انه من اللازم علي ان اعتبر ان ماحدث في هذين العلمين يشكل مثالا مهما دفع بي الى التفكير في الخاصية الاساسية للتغيير الذي طرأ على منهج هذه العلوم والذي كان ذا فائدة عظمى بالنسبة لها. فعمدت الى ادخال تغيير مماثل في مجال الميتافيزيقا، لما بينها وبين هذين العلميين من تشابه من حيث انها - الرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا - معارف عقلية»[1].

ان حل مشكلة امكانية الميتافيزيقا يستلزم اذن فحص شروط امكانية العلم، وبالتالي فان مشروع اعادة بناء القول الميتافيزيقي بالشكل الذي يضمن له مشروعية وجوده واستمراريته يتطلب تحليلا عميقا لطبيعة اشتغال العقل في تحصيله للمعرفة بالكون الطبيعي. انه تحليل ارتدادي يرتقي من الواقع الثابت والاكيد لوجود العلم الى الشروط القبلية التي تجعله ممكنا.

على هذا الاساس تنتج النظرية المعرفية عند كانط اسلوبا جديدا واصيلا في التعامل مع العلوم يختلف جذريا من حيث طبيعته وكيفية مساءلته ل «النص» العلمي عن النماذج التي عرضنا لها في تحليلاتنا السابقة : انه

الاسلوب «المتعالي»، الذي يبحث في التحديد القبلي لامكانية تكون المعرفة والمجالات التي تعرف صلاحيتها. واذا كان هذا الاسلوب قد ارتبط اصلا بالموقف النقدي في الفلسفة الكانطية الى حد يمكن معه، بمعنى ما، اعتبار ان كانط قد دشن ماسيسمى لاحقا ب «الابستمولوجيا» («نقد العقل الخالص»، 1781)، («المبادئ الميتافيزيقية الاولى لعلم الطبيعة»، 1786)، فانه قد انتقل من بعدها ليشكل الاطار النظري العام لابستمولوجيات اخرى زعمت تحويل الفلسفة الى علم دقيق، كما فعل هوسرل حين اعتبر بان «الفينومينولوجيا»، التي هي هذا العلم، لاتدرس سوى «الوعي»، بمعنى انها تدرس العلاقة بجميع اشكالها التي تقوم بين الوعي (او الشعور) وموضوعاته، أي الاحالة التي تشكل ماهية الوعي. ان حضور هذا الاسلوب في عمق نظريات معاصرة في المعرفة يشكل احد الاسباب، من بين اخرى، التي دفعت بنا الى التوقف عند النموذج الكانطي.

ونظرية المعرفة عند كانط حينما تنتج ذلك الاسلوب، فهي تقيم سيرورة ل «استبطان» العلوم الى الذات المتعالية لانجد لها أي نظير في الفلسفات السابقة. لذلك، فان قيمتها لاتحدد بالاستناد الى قيم خارجية عن مجال انتاج المعرفة العلمية، كالله او النفس. . . الخ، وانما تكمن في ابعاد تلك القيم بالذات طيلة عملية الكشف عن الاسس القبلية التي تكون بموجبها تلك المعرفة ممكنة. ان الفيلسوف يبني خطابا متميزا يسند اليه وظيفة فك العلاقات النظرية والمنطقية التي تنتظم «النص» العلمي الوارد اليه من الخارج -لانه لا يساهم في انتاجه - بهدف ابراز البنيات الجوهرية التي تحركه نحو تملكه للواقع الطبيعي معرفيا ؛ حتى اذا انتهى من ذلك، فانه يعيد بناء الخطاب العلمي في وحدته داخل الخطاب الفلسفي الذي يقول ماهيته وحقيقته. فابراز هذا الشكل الاصيل من التفكير في الممارسة العلمية، وفهم اليات تدخله، وبالتالي الوقوف على الغايات التي من اجلها كتب كانط ذلك الصرح الفكري الهائل والبالغ الصعوبة الذي هو «نقد العقل الخالص»، كل هذا شكل سببا اخر في اهتمامنا هنا بالفلسفة النقدية. ان مسالة المعرفة تصبح في هذه الفلسفة واضحة متميزة، وتفكيرها يغدو محدد المعالم ضمن سياق نظري وفلسفي مختلف المعطيات عما كانت عليه زمن ديكارت او افلاطون.

ولكننا لانعتقد بان طرح المسالة وبحثها بهذه الخصوصية قد اتى على حين فجاة او عن طريق المصادفة، وانما كان لملابسات الوضع الايديولوجي ل «قرن الانوار» دورها الحاسم في بلورة ذلك الطرح، بل بامداد الفكر الكانطي نفسه بعناصر صياغة المشكلة ومقاربتها بالصورة التي قدمها في كتاباته التي تهمنا هنا.

تلك هي الرؤية التي سنصدر عنها في محاولتنا المتواضعة لقراءة بعض نصوص كانط من حيث انها تقدم لنا هذا النمط التاريخي من التعامل مع الممارسة العلمية.

في الوضع العام للميتافيزقا

هل تكمن كل مهمة «الفلسفة المتعالية» في اقامة جدول شامل وكامل للمناهج والمفاهيم التي تستخدمها علوم الطبيعة ؟ صحيح ان النظر بعمق في النصوص المتعددة التي ضمنها كانط حرصه البالغ على ادانة كل الميتافيزقات السابقة عليه يوحي لنا بان «نقد العقل الخالص» قد اقام فلسفة «وضعية» حين حصر مهمة التفكير الفلسفي في التساؤل عن شروط امكانية العلم. وتبعا لذلك، فان المحور المركزي للفلسفة النقدية انما يتحدد في نظرية امكانية التجربة. غير ان هذا التفسير الابستمولوجي لايدرك الغاية البعيدة للنقد الكانطي، لانه يقف عند حد منطوق النص الرافض للميتافيزيقا لانه يتجزؤه ولا يتعداه الى البناء العام للمنظومة التي تعين لذلك النص، في شبكة العلاقات التي تؤسسها، حقله الدلالي الخاص. فلا يشكل هذا الرفض الا جانبا واحدا من المشروع النقدي ككل. لذلك، فان الدافع الاساسي لمشروع النقد يكمن في بحث امكانية ارتقاء الميتافيزيقا الى مكانة العلم[2]. لانه بدون وجود اشكالي لهذا الشيء الذي يسمى ميتافيزيقيا، وبدون الاختلاف الجوهري في الوضع بينه وبين العلوم القائمة، فلا معنى كليا لذلك البحث العميق والدقيق حول قدرات العقل الانساني الذي هو مركز الثقل في الكانطية، أي مركز نقد العقل النظري. وتلك هي عبرة تاريخ الميتافيزيقا.

ولكن من اهتم جديا بهذا التاريخ ؟ لقد اعاب كثير من الفلاسفة على الميتافيزيقا انها، بالشكل الذي مورست به تاريخيا، لم تستطع ابدا بلوغ

شيء يقيني بخصوص الموضوعات التي تناولتها بالبحث، في حين انه كان ينبغي اعتبار الخلافات بين الميتافيزيقيين انها تمثل عرض مرض عضال يعاني منه العقل نفسه. وعلى الرغم من الواقع الماسوي الذي توجد عليه الميتافيزقا، فقد ظلت الفلسفة العقلية تبني تقريراتها الوثوقية كما لو كانت تملك المعايير النهائية لاصدار الاحكام في الميتافيزقا. لذلك، فان النقد الكانطي للميتافيزيقا هو ما يشكل البعد الجوهري في المهمة النقدية، هذا النقد الذي لم يفهمه معاصرو كانط، لانهم لم يفهموا الضرورة «الاركيولوجية» التي دعت اليه.

ماهي هذه الضرورة ؟ ان النقد[3] لن يفهمه الا الذي صدمته الحالة التي لاتوجد عليها الميتافيزيقا راهنا وحسب، وانما الحالة التي وجدت عليها دائما في تاريخها. فالموقع الذي ينطلق منه كانط لتقويض الميتافيزيقا ليس هو الميتافيزيقا ذاتها، أي كما تمارس بالفعل، ولكن الموقع الخارجي، النقدي الذي منه تنجز عملية فحص امكانية قيام الميتافيزيقا. «. . لقد وقفت خارجها تماما، من وجهة النظر التي انطلاقا منها يمكنني الحكم على امكانية الميتافيزيقا ذاتها. فالنقاد يصدرون علي حكما حسب قانون الميتافيزيقا، في حين انني ارفض هذا القانون بالذات في الكتاب كله»[4].

يرى كانط اذن ان الاستمرار في بناء الميتافيزيقات على الرغم من الحالة المزرية التي توجد عليها الميتافيزيقا ينتج عن جهل مطبق بطبيعة هذا «العلم»، وان التغاضي عن تلك الحالة يصدر عن كون ان الفلاسفة لم يقووا على الاعتراف بالفشل الجذري لكل الميتافزيقات السابقة. لقد ساد الاعتقاد المطلق بينهم بسلطة العقل وثقته في نفسه على اقتحام أي مجال من مجالات المعرفة، دون حدود او ضوابط. ولكن للعقل مصيرا مختلفا عما يزعمه اولئك الذين يستخدمونه بلا حذر : «ان للعقل الانساني هذا المصير الغريب، في جنس معين من معارفه، ان يكون مرهقا بمسائل لايمكنه اجتنابها، لان طبيعته ذاتها تفرضها عليه فرضا، ولكن التي لايقدر على حلها، لانها تتجاوز كليا سلطة العقل الانساني»[5]. وهكذا، فلا مناص للعقل من الاهتمام بالمشكلات الميتافيزيقية، ولكن عليه كذلك ان يعترف بان ليس في استطاعته ان يجد لها حلا مقنعا اذا هو تمادى في تناولها على النحو التقليدي العقيم. والواقع ان المفارقة المثيرة في الميتافيزيقا تكمن في كون انه لا يمكن،

في الان معا، التغاضي عنها ولا الرضى عما تقدمه من نتائج . فهل معنى ذلك انه يجب الاقرار بالتخلي نهائيا عن العقل؟ كلا، لان كانط، على الرغم من كل شيء، سيضطلع هذا العقل نفسه بالمسؤولية الجسيمة لانجاز مهمة خلاصه. فالامر يتعلق، بالنسبة لهذا العقل المختل بان « يعود من جديد الى البحث في اصعب مهامه كلها، أي الى معرفة ذاته واقامة محكمة تضمنه في مزاعمه المشروعة وتمكنه من ادانة كل تطاولاته التي لااساس لها، ولكن لا بكيفية اعتباطية، وانما باسم قوانينه الثابتة والخالدة. والحال ان هذه المحكمة ليست شيئا اخر سوى نقد العقل الخالص ذاته»[6]. ومعنى هذا انه يجب التوقف طويلا عند سلطة العقل والنظر بامعان في مواطن الاخطاء التي جعلته يضل الطريق المؤدي يقينا الى «العلم الحقيقي». وما الصراع اللامتناهي بين الخطابات الميتافيزيقية الا دليلا قويا على ضرورة هذا التوقف. ولكن ليس بمعنى قياس مدى «النجاحات» التي توهمت المتافيزيقا انها حصلت عليها، ولكن بمعنى العودة من جديد الى نقطة الانطلاق. ان هناك شيئا ما، فيما يرى كانط، قد عمل على تضليل الميتافيزيقا، لذلك لا بد من الابتداء من نقطة الصفر، أي فحص الملكة العاقلة فينا، والتساؤل عن الشروط التي تضمن مشروعية التركيب القبلي.

ولكن كيف ضل العقل الطريق في الميتافيزيقا ؟ إنه يسقط في الخطا وهو يندفع نحو المتافيزيقا، انه يريد ان يعرف كل شيء وبسرعة، لذلك فهو يضل نفسه ويشعر بانه قد حاد عن الطريق السليم عندما غير مبادئه خلال السير. غير انه لم يعد قادرا على معرفة كيف، اين ومتى وقع في الخطأ الاصلي. لماذا ؟ لان مبادئه قد تخلت عن التجربة. ولان التجربة هي الأساس الوحيد للحقيقة. وهذا بالذات هو ماحاول «النقد» كله ان يبرهن عليه، ولكن كانط يضعه امامنا منذ الصفحات الاولى للكتاب.

واذن، فان هناك مرضا أصليا في العقل، وبدون وجود هذا المرض فلن يكون ثمة أي معنى للقيام بتشريح عميق لعقل يعمل بشكل طبيعي في ميادين اخرى. لان العلوم - الرياضة والفيزياء خصوصا - بالنسبة لكانط لاتطرح في ذاتها أي مشكل. فهي لاتوحي ابدا، في عملها العادي، بفكرة محدودية العقل الانساني. وعندما يقوم التفكير في وضع حدود لهذا العقل،

فان ذلك يعني انه يدور في مكان فارغ اصلا. ان العلوم لاتبين لنا الا حدودا قابلة للتجاوز دوما، وهي لاتشير الى ان هناك هوة سحيقة تحدها. يقول كانط : « لايمكننا ان نتصور حدودا معينة طالما ان معرفة العقل معرفة متجانسة. ان العقل الانساني يعرف ان له حدودا ولكن ليست له نهايات في العلم الرياضي والعلم الطبيعي. ويسلم بانه لابد وان يكون هناك، بالتاكيد، شيء ما موجود خارج نطاقه ولكن لاقدرة له على ادراكه، ولايسلم في الوقت نفسه بانه من الممكن ان ينتهي الى الكمال في تطوره الذاتي الباطني»[7]. بهذا المعنى يمكن تجنب البناء الشاق لنسق كامل في الفلسفة المتعالية اذا لم ناخذ بعين الاعتبار سوى الاستخدام المشروع لمفاهيم ومبادئ هذه العلوم في المجالات الخاصة بها.

ومعنى هذا ان ليس فحص العلوم اليقينية هو الذي قاد او ينبغي ان يقود الى انشاء «النقدية المتعالية»، ولكن ضرورة بناء هذه الفلسفة انما تصدر عن النظر في كيفية اعادة تاسيس الميتافيزيقا، لانها هي التي تهم قبل النقد وبعده. الا ان هذا التاسيس الجديد لابد من ان يبدا من نقد العقل الذي ينتج الميتافيزيقا. ولكن نقد هذا العقل يمر ببيان كيف انه يشتغل في العلوم الدقيقة لبلوغ اكبر قدر ممكن من الموضوعية واليقين ؛ حتى اذا انتهى البحث من الكشف عن بنياته، فانه يمكن اذ ذاك ان نرى كيف يكون بوسعه ان ينشا الميتافيويقا على اسس متينة تضمن لها «اليقين العلمي» المنشود. ومن ثم، فان نجاح العلوم ليست له اية اهمية الا اذا نظر اليه من زاوية فشل الميتافيزيقات. وبعبارة اوضح، فان الرياضيات والفيزياء تبينان، بما لايدع أي مجال للشك، بان هناك امكانية للمعرفة القبلية[8]، ولكن توسيع تلك المعرفة القبلية لتشمل الميتافيزيقا امر شائك وغير مضمون النتائج، على الاقل من حيث المشروعية النظرية. لذلك، فان البحث في الشروط التي تجعل منها معرفة قبلية كما هو الشان بالنسبة للعلوم الاخرى شيء ضروري وحتمي.



ولكن كيف امكن للنقد الكانطي ان يتجه نحو اتخاذ الشكل الذي ظهر به في «نقد العقل الخالص» ؟ هنا تاخذ المرحلة التي اصطلح على تسميتها

ب «الماقبل نقدية»[9] في فكر كانط كل اهميتها. وعلى الرغم من الاهمية القصوى لهذه المرحلة في تطور الفكر الكانطي، فاننا سوف لن نتعرض لها هنا، معتقدين بان كانط الحقيقي، أي كانط النقدي انما يكمن في كتاب «النقد» ومايليه. . لان «النقد» يقيم منظومة فلسفية شاملة لم يعد للاطروحات والمفاهيم السابقة عليها أي اثر يذكر فيها.

ولكن هل سيهدف «النقد» الى القضاء النهائي على الميتافيزيقا ؟ اننا نشعر بان الامر ليس كذلك، يقول جيرار لوبران[10]، وان الهدف البعيد عند كانط يتمثل بالذات في اعادة بنائها، يضيف مارتن هايدجر[11]. وبالفعل، فان التساؤل عن امكانية قيام علم مايعني باننا نشك في وجود مثل هذا العلم. غير ان الميتافيزيقا توجد على الاقل، على صورتين : انها توجد كاستعداد فطري في طبيعة الانسان[12]، وهي توجد كذلك كعلم مستقبلي يجري البحث عن امكانيته. لذلك، فان الجزم بان كانط قد امات الميتافيزيقا انما هو قول يدل بوضوح على عدم فهم كلي ل «النقد». ولعل هذا ما حذا بالفيلسوف الى كتابة «المقدمات» رفعا لكل التباس حول اهدافه من نقد الميتافيزيقا التي يجب ان تكون.

ولكن كيف تكون الميتافيزيقا حاضرة وغائبة في نفس الوقت على مستوى «النقد» ذاته ؟ وماذا سيبقى من الميتافيزيقا بعد انتهاء النقد ؟ ان المسالة الاساسية التي يعالجها الفصل الخاص ب «التحليلية المتعالية» من كتاب «النقد» تتعلق بكيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة. لماذا ؟ لان الاحكام الميتافيزيقية هي احكام تركيبية قبلية. «هل الميتافيزيقا ممكنة حقا ؟ ينبغي الانجيب عن هذا السؤال بذكر الاعتراضات التي تعبر عن شكنا في بعض الاحكام التي تعرض في أي ميتافيزيقا موجودة (وحتى الان نحن لم نسلم باية واحدة منها)، بل يجب ان نستخلص الاجابة عنه من تصور هذا العلم الذي مازال مفهومه حتى الان اشكاليا»[13]. فكيف يمكن لنفس الشيء اذن وفي ان واحد ان يوضع بين قوسين وان يتم اللجوء اليه كمرجع اساسي ؟ لقد وضع كانط الميتافيزيقا بين قوسين، ولكن من حيث انها تمارس بالفعل، لذلك فانتقادها ليس يعني الرجوع الى النظر في اطروحاتها او مساجلة الفلاسفة الذين ينتجونها، اما البحث في الميتافيزيقا فسينصب على بيان انها

شيء طبيعي ومشروع وان لها ملكات معينة تنتجها، مما سيقود الى تاسيسها بشكل يقيني. على انه لايمكن القيام بهذا العمل الا بعد ان يكون «النقد» قد بين بان العلوم القائمة تنتج المعارف التركيبية القبلية وان للعقل حدودا في كل شيء.

واضح مما تقدم ان هدف الفلسفة النقدية لايكمن في اقرار ان الميتافيزيقا شيء مستحيل اطلاقا، وانما يتحدد في التاكيد على ان الميتافيزيقا ينبغي ان تقوم على اسس نظرية ومنهجية غير تلك التي شكلت قواعدها عبر تاريخها. ولما كانت المعرفة، بالمعنى الدقيق، هي دوما معرفة موضوعية بموضوع محدد، فان الميتافيزيقا لايمكن ان تكون معرفة، من حيث ان لاموضوع لها[14]. ومن ثم، فان التمادي في انتاج القول الميتافيزيقي بمنحه موضوعات وهمية هو الذي يفسر فشله التاريخي الذريع بالمقارنة مع العلوم الاخرى. فعندما ننظر في المنطق مثلا، فاننا سنجد بانه قد دخل منذ زمن طويل في الطريق اليقيني للعلم، وانه غذا بالتالي علما مكتملا. لماذا هذا النجاح التام للمنطق ؟ لان الفهم فيه لاينصب الا على نفسه وشكله، مما حذا بها يدجر الى القول : «انه (المنطق) لايبدو انه كذلك (أي منتهي ومكتمل)، بل انه كذلك بالفعل. لان المنطق، بالرغم من كانط وهيجل، لم يتقدم اية خطوة فيما يرجع الى محتواه الاساسي والاصلي. اما الخطوة الوحيدة التي لازالت ممكنة فتتعلق بهدمه (من حيث انه منظور معياري لتاويل الكينونة) انطلاقا من اساسه ذاته»[15].

ولكن اذا كان المنطق قد تبين طريقه الى العلم بسهولة ومنذ وقت مبكر، نظرا لان العقل فيه لايهتم باي موضوع خارجي عنه، فان الرياضيات قد تعثرت طويلا في سيرها قبل ان تكتسب وضعا علميا يعرفه تحديدها لموضوع قبليا وبشكل خالص. الشيء الذي يدل عند كانط على الثورة الفكرية الهائلة التي عاشتها الرياضيات كعلم، يقول : «ان اول من برهن على المثلث المتساوي الساقين (سواء تسمى طاليس او أي اسم اخر) قد صدر عن نور قوي، لانه تبين بانه لاينبغي له ان يتشبث بما كان يراه في الشكل (الهندسي) او حتى بالمفهوم البسيط الذي كان له عنه، ولكن كان عليه ان يولد، ان يبني هذا الشكل بواسطة ماكان يفكر فيه بخصوص هذا الموضوع

ويتمثله قبليا بالمفاهيم ؛ وانه لمعرفة شيء بكيفية قبلية وبصورة يقينية لم يكن عليه ان يمنح لهذا الشيء الا ماينشا بالضرورة عما وضعه هو نفسه فيه تبعا لمفهومه»[16].

كذلك الامر بالنسبة للفيزياء التي تتضمن، حسب كانط، معارف قبلية، على الرغم من انها ليست كلها معرفة خالصة، «لقد فهموا (الفيزيائيون) بأن العقل لايدرك الا ما ينتجه هو ذاته حسب تصاميمه الخاصة، وانه يجب ان ياخذ المبادرة بالمبادئ التي تحدد احكامه تبعا لقوانين ثابتة، وارغام الطبيعة على الجواب على اسئلته بدل ان يتركها تقوده بالرغم منه(. . .) وإذن، فإن الفيزياء مدينة بهذه الثورة الحاسمة التي حدثت في منهجها الى هذه الفكرة البسيطة وهي انه يجب ان تبحث في الطبيعة، وطبقا للافكار التي ينقلها العقل نفسه اليها، عما ينبغي ان تعرفه عنها والتي لايمكن ان تعرف عنها شيئا لوحدها. على هذا النحو، تكون الفيزياء قد دخلت في الطريق اليقيني للعلم بعد مسيرة متعثرة ومترددة دامت قرونا طويلة»[17].

الى ماذا يريد ان ينتهي كانط بعد هذا العرض الواضح حول «علمية» العلوم ؟ الى ابراز فشل الميتافيزيقا بالتناقض مع هذه العلوم. فلا بد اذن من احداث تغيير جوهري في الميتافيزيقا حتى تصير قابلة لبلورة الوضع «العلمي» الذي يناسبها. ولكن على أي شيء ينبغي ان ينصب هذا التغيير المنشود؟ يرى كانط بان الامر يتعلق اساسا بالمنهج المتبع فيها، وذلك هو معنى كلامه في تصدير الطبعة الثانية «للنقد» عن «الثورة الكوبرنيكية»[18]. ومن ثم، فان «هذه المحاولة لتغيير المنهج المتبع لحد الان في الميتافيزيقا واحداث ثورة شاملة فيها، باتباع مثال الرياضيين والفيزيائيين ؛ ان هذه المحاولة هي التي قادت العمل في هذا النقد للعقل الخالص التاملي»[19].

تلك هي اطروحة «النقد» الاساسية : لا امكان لقيام ميتافيزيقا جدية الا بعد ان يتحدد المنهج الذي يجب ان تتبعه في ادق تفاصيله، أي ان المنهج في الميتافيزيقا لابد له بالضرورة من ان يسبق العلم. ومعنى هذا ان «النقد» هو كتاب في المنهج، أو «خطاب في المنهج». ولكن المنهج مكن «النقد» من تحديد قدرات العقل وابراز بنياته الداخلية التي تجعله يشتغل في كل ميدان وهو على وعي تام بحدوده وامكاناته. فالعرض الشامل للمنهج هووحده

الذي يقرر مصير هذا العلم الذي لم ينتج بعد. لقد كتب «النقد» لان هناك «علما» يؤدي عرض المنهج الذي ينبغي ان يقوم عليه الى القضاء عليه كمذهب قائم الوجود في تاريخ الفلسفة. لذلك، فان «النقد»لاينقد العقل بهذف التنقيص من قيمته، وانما لبيان ماهيته الحقيقية كما يؤكد هايدجر «لايتعلق الامر ببساطة في «نقد العقل الخالص» برفض او باحتقار العقل الخالص، وانما يتعلق، عكس ذلك، بالتوجه اولا الى مايحتويه العقل كشيء حاسم وخاص، ومن هنا الى ماهيته الخاصة. وهكذا يصبح النقد رسما للحد وقياسا للمجال الكلي للعقل الخالص، وهذا يتم لا بالنسبة ل «وقائع»، ولكن انطلاقا من مبادئ، بتحديد الماهية الكلية للعقل الخالص، لذلك ينتمي الى النقد كلحظة اساسية مايسميه كانط بالصرح البنائي «Architectonique»[20]. وفي موضع اخر : «ان لكلمة «نقد» معنى قليل السلبية جدا الى حد انه يشير الى اوج الايجابية»[21].

وضع التجريبية في فكر "النقد"

توصل كانط في «مقالة 1770» الى بناء تصور فلسفي متكامل حيث اقام فيه تميزا اساسيا بين «الفهم» و «الحساسية»، وانتهى الى ان الفهم لايمكنه باية حال ان ينتج شيئا في الميتافيزيقا. بعد هذه «المقالة» لم يكتب كانط أي شيء جديد الى حين صدور «النقد» سنة 1781. من هنا هذا السؤال : كيف يمكن تفسير هذا «الصمت» الفلسفي الطويل الذي دام زهاء احدى عشر عاما ؟ ماهي اسبابه النظرية الحقيقية ؟

يرى لوسيان كولدمان ان سبب هذا الصمت يعود الى التقاء كانط بفلسفة هيوم، بل ان بناء «النقد» نفسه انما يدين بالشيء الكثير الى هذه الفلسفة. فكيف تعرف كانط على هيوم وماذا قرأ له ؟ سؤال عويص يتعلق بتاريخ الفكر الكانطي لانستطيع الخوض فيه هنا. ولكن نظرا للاهمية القصوى التي لتاثير هيوم على صياغة البنية العامة ل «النقد»، فاننا سنكتفي بالاشارة الى بعض المعطيات التي من شانها ان تعين معنى هذا التاثير، ولو ان اقصى مايمكن ان نفعله في هذا الاطار هو، كما يرى كولدمان، ان نحكم على هذا التاثير من خلال النتائج، أي من خلال «النقد» نفسه[22].

لقد كان كانط على علم ببعض كتابات هيوم قبل سنة 1781، بل حتى قبل عام 1770 حين كان يورد بعض النصوص منها ويناقش بعض ارائها في دروسه كما يشهد بذلك هردر (Herder) الذي استمع الى محاضراته بين سنة 1762 وسنة 1764، حيث يقول: «نفس الروح التي كان يمتحن بها اراء لايبنتز وفولف وبومجارتن وهيوم، ويحلل بها قوانين الطبيعة كما وضعها كيبلر ونيوتن، كان يقدم لنا عرضا لمؤلفات روسو الحديثة «اميل» و «هلويزا الجديدة»، ويخبرنا بآخر اكتشاف ظهر في علم الطبيعة مبنيا لنا اهميته وقيمته، واخيرا كان يكشف لنا عن اعماق الطبيعة الانسانية وينوه بقيمة الانسان الاخلاقية»[23]. ويعترف كانط نفسه في «المقدمات» بانه قد تعرف على هيوم من سنين طويلة مضت[24]. وهي سنون قرأ خلالها صاحبنا كتاب هيوم «بحث في الفهم الانساني» الذي صدر عام 1748 ونقله الى الالمانية سولزر (Sulzer) عام 1756 في ثلاثة اجزاء. ولكن ليس معنى الاطلاع على اهم اطروحات الفلسفة التجريبية انه قد تكون لدى كانط منذ وقت مبكر تاثير نظري حاسم بها. لماذا؟ يقول كولدمان: «لان تاثير مفكر على اخر لايمكن تعيينه من القراءة الاولى، وانما يمكن تحديد ذلك التاثير ابتداء فقط من اللحظة التي تصبح فيها افكار الاول اعتراضات على فكر الثاني او مساهمات فيه. والحال ان هذا لم يكن هو شان كانط، يقينا، في المرحلة الماقبل النقدية»[25]. غير ان الامور قد اتخذت وجهة جديدة عندما شرع كانط لاحقا في استعمال كثيف للتجريبية كما تدل على ذلك الاحالات المتعددة الى هيوم في «النقد». فماذا حدث اذن؟ لماذا اكتسبت فلسفة هيوم كل هذه الاهمية في هذا الوقت بالذات؟ لان هيوم كان قد وجه هجوماته ضد مفهوم «العلة»، ولان في الكتابات الكانطية الاولى كان كل الصرح الذي اقامه كانط حول العالم المعقول ينهض على هذا المفهوم بالذات. ومعنى هذا ان كانط «الماقبل النقدي» كان يستخدم مفهوم الترابط العلي بكيفية مفارقة على مستوى تفكير العلاقة بين العالم الحسي والعالم المعقول.

ولذلك نفهم وضع العلية في تصورات كانط الماقبل النقدية، وهو وضع ارتبط جوهريا بموقفه السابق من الميتافيزيقا، ومن ثم نفهم كولدمان حين يقول «فلان شكل العالم الحسي يستوجب ان تكون له علة (او سببا)،

لذلك يوجد عالم معقول واله، وهذا ماكان يعلمه كانط»[26]، مما اقنع الفيلسوف بضرورة تدعيم الميتافيزيقا القائمة، لا بتقويضها، وحمله على الاعتقاد بانه قد توصل الى المفهوم النهائي حولها.

ان العلة لايمكنها ان تكون، في المنظور الهيومي، سوى الكيفية التي تتم الاشارة بها الى الترابطات التي تحدث بين التمثلات التجريبية، أي بين الاحساسات والمعاني. وتبعا لذلك، فلا يحق لنا مطلقا، بالاعتماد على مفهوم العلة، ان نستخلص وجود شيء ما لايكون معطى لنا في التجربة. انه نقد جذري لايهدد الميتافيزيقا وحسب، بل يهدد العلم نفسه، اذا صح، كما نقترح، ان العقلانية الانطولوجية التي سادت على امتداد القرن السابع عشر والنصف الاول من القرن الثامن عشر كانت قد انبنت على بنية العقلانية العلمية حدد معالمها الاساسية الفكر الرياضي كما انتجته الهندسة التحليلية لديكارت وحساب التفاضل اللايبنيتزي- الينوتوني. . . فاذا لم تكن قوانين العلم، كما يرى هيوم، الاعادات ترابطية يولدها تكرار الاحساسات، فكيف سيكون العقل الذي ارتقى به الميتافيزيقيون الى درجة يتعالى فيها على التجربة الحسية ؟ ان مبادئه لن تكون بالضرورة سوى مجرد رؤى وخيالات. وبالنتيجة فان الميتافيزيقا التي تكفل تلك المبادئ وتضمن وجودها «الوهمي» لن تكون الا تضليلا.

على هذا النحو يمضي هيوم الى العمق، أي الى نسف مبدا العقل الكافي : ومن ثم الى هدم الامكانية ذاتها للوجود المعقول.

ولكن كيف انبنى هذا النقد - الهدم في فكر هيوم ؟ الى اية اشكالية نظرية يستند؟



لقد كان نظام العالم قبل حدث «التجريبية» يحال على فكر منظم كسبب له، يتعرف عليه على انه يشكل الاساس المتعالي لفكرة الكمال التي توجد في الذات، هذه الذات نفسها التي يتم اختزالها الى الفكر الخالص. اما هذا الفكر الذي يعيد بناء كلية الخارج الفيزيائي بواسطة ذلك الاساس، فانه لم يكن لينتهي الا الى تاسيس ثنائية الجواهر كما هو الحال عند ديكارت مثلا. وعلى النقيض من ذلك تماما، تنطلق التجربة من نظام مختلف ينبني

بين الاشياء وبين فكر يتكون بفعل اتصاله بالعالم الخارجي، وتتبع نشوء عمليات الذهن واشتغال الملكات العقلية، وتعنى عناية خاصة باحياء وتوسيع الافعال الفكرية لهذا الفكر الذي يتكون. لذلك، فحين تضع التجريبية نفسها في المنظور التكويني الذي هو منظورها بالذات، فانها تفكر وضعها داخله على انه يتحدد في المرتبة «الثانية» بعد المثالية التي تسبقها تاريخيا والتي تقدم عنها الديكارتية اكمل صورة. لان التجريبية، حين تضع في مقدمة مبادئها ان المعرفة تاتي عن طريق الحواس، فانها لاتنكر ابدا ان الاسبقية ينبغي ان تعطى لهذا الشيء - سواء اسميناه «فكرا» او «احساسا داخليا» الذي يتوفر على ملكة الانفعال الذاتي المباشر في علاقته بالاشياء الخارجية ؛ على الرغم من كل الصعوبات التي يمكن ان تنشا عن هذا الطرح، وهي صعوبات سنرى كيف سيفكرها هيوم. ان التجريبية تقدم اذن مشروعها على انه تفكيك اساسي للعملية التي تمارسها الفلسفة المثالية بخصوص المسالة المعرفية. وهي اذ تفعل ذلك على مستوى المضمون، فانها توجه نقدها كذلك الى لغة الخطاب التي تترجم ذلك المضمون. الشيء الذي يفسر اهتمام التجريبيين البالغ بدراسة طبيعة اللغة واليات التعبير فيها.

فكيف نفهم، في هذا الاطار، لغة المثالية الديكارتية ؟ يقول كوندياك : «هناك لغتان يجب ان نميز بينهما بعناية : الاولى تنطبق على الاشياء، وهذه هي لغة الفكر الاسمي، والثانية لاتنطبق الا على الكيفية التي بها نتصور تلك الاشياء، وهي اللغة التي يجب ان نستعملها. . . »[27]. والواقع ان هذه اللغة التي يمكن ان تكون هي لغة الله ليست سوى لغة المثالية الديكارتية نفسها التي اقرت، بضمانة من الله الذي يستحيل ان يخدعنا، يقين وجود العالم الحسي. وهي في نفس الوقت لغة الاعتقاد التلقائي بهذا الوجود التي تمت استعادتها بعد كل العمليات الفلسفية للديكارتية. أن هذه اللغة تطرح الوجود الموضوعي القائم في الموضوع في استقلال تام عن التجربة الادراكية التي تظهر فيها الكيفيات التي تحول هذا الموضوع الى شيء تدركه الذات المدركة : «ان الثلج ابيض، يقول كوندياك، اذا فهمنا من البياض السبب الفيزيائي لادراكنا وهو ليس ابيضا اذا فهمنا من البياض شيئا ما شبيه بالادراك نفسه»[28]. فشفافية اللغة العادية التي تبررها الديكارتية ليست في واقع الامر

سوى ضربا من الغموض من حيث انها تخفي اساسا كل مايجري داخل الذات، بما في ذلك وعي العلاقة مع الخارج. ان اللغة الديكارتية تنطلق اذن من الاعتقاد العادي وتمر بالشك، ثم تعود من جديد الى هذا الاعتقاد ذاته[29]. ربما قد لاتكون الاشياء كما تدركها حواسنا، ولكن المهم هو ان ثمة كيفية للاشياء هي التي تكون سبب الشعور الذي يمنحه الادراك عنها.

من هنا يتحدد المشكل الاساسي في التجريبية، ويتعلق في نفس الوقت بتحويل «الكيفيات الثانوية» بالنظر الى الذات المدركة، والابقاء على يقين الوجود الموضوعي للعالم الخارجي بصرف النظر كليا عن الالتجاء الى اية وسيلة للتبرير المتعالي، ايا كان نوعه. فما يجري داخل ذواتنا لايمكنه ان يتضمن خطئا أو غموضا، حتى في العلاقة بين هذا الداخل وبين الخارج عنه. الشيء الذي يفضي بهذا الطرح الى اقامة نوع مغاير من التبرير وهو الاقرار بمشروعية الحواس، حين يتم التسليم بمبدا ان مايفرض نفسه على الذات على انه انطباعاتها الداخلية الخاصة، لايمكنه ان يكون خاطئا باطلاق. فليس من الغريب حينئذ ان ينصب نقد الديكارتية ايضا، في التجريبية، على اللغة، «لان لغة الديكارتية، من حيث انها اقامت انفصالا جذريا بين الذات المفكرة والعالم الخارجي، ثم اعادت بناء اليقين النسبي لمحمولات الكيف بواسطة لعبة الضمان الالهي، تعود الى لغة عادية تؤكدها في لاتمييزها الاندماجي بين ماينتمي الى الموضوع وبين ما لاينتمي الا الى الذات المدركة»[30]. هكذا يمكن للتجريبية ان تكشف الديكارتية على انها ثنائية ماهوية تناقضها لغة موحدة نسبيا.

تنطلق التجريبية اذن من هذه الاطروحة الاساسية : ان كل معرفة انسانية لابد من ان تكون تلقائيا «تجريبية» في الاصل. والفلسفة التجريبية، بما هي نظرية في المعرفة، هي الفلسفة التي اضطلعت، في حقل التفلسف الغربي الحديث، بمهمة البرهنة الصارمة على تلك الاطروحة وتحقيقها. غير ان هذا التحقيق لايمكن ان يتم الا حينما تفكر التجريبية لحظة تدخلها في تاريخ الفلسفة بتعيين السبق النظري والزمني عليها للميتافيزيقا المثالية، الديكارتية بالاساس. ان تعيين ذلك السبق بدقة يعني بالنسبة لها العمل

على ابراز ان المثالية والميتافيزيقات الناتجة عنها هي عبارة عن اخطاء قاتلة انتجها جهلها الجوهري ب «البدايات الحقيقية» للعلم واستعمالها للغة مجازية تشغل باقصى مايمكن من التطرف التشابه بين الاشياء الروحية والاشياء المادية، وبالتالي الانطلاق من الاوهام والمسبقات الشعبية. وعليه، فان التجريبية تريد ان تكون تحليلا للتجربة وتفكيرا صارما حول البداية الخاصة بالمعرفة. ومن حيث هي كذلك، فهي فلسفة «جينيالوجية» تستهدف الكشف عن اخطاء فلسفة اولى، بانتاج الوسائل الضرورية، الكفيلة بفهم وتفسير اولية هذه الفلسفة الاولى. ولما كانت الديكارتية تمثل النموذج المكتمل عن هذه الفلسفة، فان في عملية تفكيكها تتحدد الشروط التي تتقدم التجريبية على اساسها بانها «جينيا لوجيا نقدية» لافكار المعرفة. على هذا الاساس، فانها تزعم الحلول محل المثالية وفطريتها بالسير في حركة نقدية تفرض اعادة النظر جذريا فيما يشكل عملية ديكارت الفلسفية بالذات كما عرضنا لها سابقا.

ان التجربية ترفض اطروحة «الفكرة الفطرية» رفضا مطلقا حين تبين نشاتها الحسية وتصحح اوهام المباشر باعادة احلال الحسي في اصل كل تصور ذهني. وذلك ضمن المعيش المحسوس، الثابت الذي لاريب فيه، وبالتالي وضع الفكرة المجردة في وضع الشيء الصادر عن الحس بالضرورة. وهذا بالذات هو مايؤسس الاصالة الفلسفية للتجريبية، اصالة تحددت امكانيتها نفسها عن طريق «اسبقية» العملية الديكارتية . لقد «اثبت» ديكارت، في حقل المثالية، الوجود الموضوعي للعالم الخارجي كمصدر للادراكات الحسية. اما التجريبية فهي تسلم به منذ البداية على اساس انه يشكل المصدر الوحيد للمعرفة. فاذا كانت المثالية الديكارتية لاتقر بوجود العالم الخارجي الا بارتكابها ل «خطا» الشك، أي فكرة الفكرة، فان التجريبية تنطلق من نهاية هذه العملية لتصبح هي البداية، الشيء الذي يسمح لها بالكشف جينيالوجيا عن خطا الفكرة. وبمعنى اخر، فان امتحان التصور الديكارتي على ضوء يقينية العالم الخارجي التي غدت اصلية، لايتاتى بكيفية فعالة الا حينما تكون المثالية قد انتهت، في مجال تفكيرها الخاص، الى اقامة يقين وجود العالم الخارجي.

وينتج عن ذلك بان هناك محددا يؤسس الفكر التجريبي ويمنحه كل فعاليته الاستكشافية على مستوى تفكيره لعملية نشوء المعرفة، وهو نظام الجسم. ان الانفعال الذاتي للجسم بفعل تاثير الخارج عليه ,وادراكه الحسي لاشياء هذا الخارج، كل هذا يجعل من «الذات الحسية» الاصل الوحيد لكل افكارنا ومعارفنا حول العالم. ويلازم نظام الجسم هذا بعدا تاسيسيا اخر يتمثل في ان كل سيكولوجية «تجريبية تكوينية» مثل فلسفة دافيدهيوم تنزع بشكل طبيعي الى تاسيس نظرية في المعرفة تؤطرها عضوانية جذرية، لان النظام الذي تنكشف خارجية العالم من خلاله هو، ابتداء، نظام العضوية نفسها. فالتعرف على الجسم كعضوية يحدد التعرف على الخارجية الفيزيائية عن طريق التماثل وعن طريق التمييز.

واذا تساءلنا عن كيف سيكون العلم في هذا المنظور، فاننا سنجد بانه اذا كان العلم ينهض على «الفرضية»، واذا كانت «الفرضية» هي دوما حدس معين حول نظام معين للكون الطبيعي، واذا طرحنا هذا السؤال ماهو النظام الذي تكون الفرضية حدسا عنه في التصور التجريبي ؟ فان الانطلاق من تماسك الموقف التجريبي يملي الجواب حتما على النحو التالي : ان نظام الجسم هو النظام الحسي الذي يقوم اصليا في قاعدة حدس الانتظام التماثلي الذي يبنين «النشاط الفرضي» للعلم. وهكذا، لايمكن للعلم ان يكون الا تركيبا ذهنيا لكل الانطباعات الحسية التي تفعل فعلها في الذات الحسية بالعلاقة مع العالم الخارجي[31].



في الاطار العام لهذه الاشكالية التي عرضناها هنا باقتضاب، ماهي التمفصلات الاساسية للتجربة كما تتقدم في فلسفة هيوم ؟

ينطلق هيوم من ملاحظة ان الفلسفة كما مورست تاريخيا وكما انتهت اليه لاتشكل معرفة حقيقية، واضحة ونافعة، لانها لم تكن تهتم الا باشياء بعيدة عن الواقع الحسي المباشر وتتحدث عنها بكيفية موغلة في التجريد والغموض. لذلك، فقد وقعت في كل الاخطاء وكل المزالق الممكنة، لان «موضوعات» مثل الله، وخلود النفس، وقوة الروح، وفكرة العلية. . ،

لايمكن التوصل من وراء صرف كل طاقات العقل في التفكير فيها الى اية نتيجة. وبالتالي فلا معنى لان يضيع الانسان وقته وجهده في البحث فيها. لذلك يتوجب دحض كل انواع واشكال الميتافيزيقا. انطلاقا من هنا تتحدد مهام الفلسفة الهيومية

- فبدل البحث في الله والخلود والسببية. . يجب على الفيلسوف ان يهتم بطبيعة الفهم الانساني، وذلك باقامة تحليل دقيق لقدراته وامكاناته ليبين بان هذا الفهم ليس في وسعه ان يفكر في موضوعات مثل تلك التي دار حولها النقاش بين الميتافيزيقيين على مر العصور (وهذا واضح من عنوان اهم مؤلفات هيوم : «بحث في مبادئ الفهم الانساني» 1748)

- وبالاضافة الى ذلك، يجب على الفلسفة، في راي هيوم، وهي تقوم بتحليل شامل لقدرات الفهم، ان تحدد مختلف عمليات الفكر وان تميز بينها، لان تلك العمليات لايمكنها ان تختزل الى عملية واحدة.

- واستنادا الى كل ذلك، يتعين على الفلسفة ان تبحث في المصادر الحقيقية والمبادئ الاساسية والنهائية للفهم، تلك المبادئ التي تجعله يشتغل كما في الواقع. لان بدون هذا البحث ليس هناك امكانية للانفلات من عقم التامل الميتافيزيقي المجرد.

تلك هي الاهداف الاساسية للمهمة «النقدية» التي انتدبت الهيومية نفسها للاضطلاع بها.

ولكن كيف ستؤول المعارف الرياضية والفيزيائية في مثل هذه الفلسفة؟ تقرر تجريبية هيوم ان المعرفة الرياضية والمعرفة الفيزيائية لاتنصب على الانطباعات او على الافكار، وانما هي تهتم ب «العلاقات». فاذا كانت التجربة تقوم على الانطباع والفكرة، فان الانطباعات والافكار توجد دوما في علاقات وترابطات فيما بينها. لذا يجب دراسة علاقات الافكار فيما بينها من جهة، ودراسة علاقات الافكار بالانطباعات من جهة اخرى. على هذا الاساس تنقسم موضوعات العقل البشري، حسب هيوم، الى قسمين رئيسيين : فاما ان تكون العلاقات بين افكار محددة ودقيقة، هي في الاصل نسخا عن الانطباعات، واما ان تكون الموضوعات هي علاقات بين وقائع. العلاقات الاولى تدرسها العلوم الرياضية وتعبر عنها القضايا الرياضية. اما

الثانية، فليست تدرسها العلوم التجريبية والعلوم الاخلاقية (الانسانية) وحدها وحسب، وانما هي تشكل ايضا موضوع حياتنا العملية.

فيما يتعلق بالعلاقات الاولى، فان يقين القضايا الرياضية لايثير أي مشكل، وذلك لاعتبارين اثنين: فمن جهة اولى، يمكن ارجاع الافكار الرياضية مباشرة او بشكل غير مباشر الى انطباعاتها، أي الى الاصل التجريبي الذي نشات عنه[32]، وهذا مايضمن، تجريبيا، يقينها. ثم ان هذه العلاقات تخضع من جهة ثانية الى مبدا اساسي وهو المبدا المنطقي لعدم التناقض، وهذا مايضمن للافكار الرياضية ضرورتها العقلية وكونيتها، ومن ثم يقينها. اذ لايمكن ان ينتج عن عملية الجمع بين العدد اربعة وبين العدد خمسة الا تسعة، والا لوقعنا في تناقض واضح، وهذا معناه نزع كل صلاحية ضرورية ويقينية عن الاحكام الرياضية.

اما فيما يرجع الى العلاقات بين الوقائع، فان الامر فيها ليس كما هو الحال في العلاقات الاولى، وذلك لانها ليست علاقات بين افكار، وانما هي علاقات بين وقائع، او بين وقائع وافكار، وهي مايسميه هيوم ب «القضايا التجريبية». لذا، فان المبدا الذي يحكمها ليس هو مبدا عدم التناقض. فقولنا ان الشمس ستطلع غدا لايناقض القول بانها سوف لن تطلع غدا، في حين ان التناقض واضح جدا عندما نقول: ثلاثة زائد خمسة تساوي تسعة. فمن فكرة الشمس لايمكننا ان نتأدى تحليليا وبالضرورة الى تقرير انها ستطلع ام لا. لان ليس هناك أي استدلال يؤكد ذلك. ومن ثم، فان التجربة وحدها هي التي بامكانها ان تؤكد ذلك. غير انها لاتؤكد لنا يقينا فوق الوقائع الراهنة او شيئا ما خارج العلاقات بين الوقائع التي حدثت امامنا مرارا. وهكذا، فالوقائع التجريبية لاتخضع الى منطق عدم التناقض بقدر ما تخضع الى منطق التجربة ذاتها التي لايمكن ان يحسم في توقعها او ترابطها السببي. ومع ذلك، فاننا نتصرف ازاء هذه الوقائع كما لو كان الامر يقينيا. واذا كنا نعتبر الامر كذلك، فلان هناك، في راي هيوم، مبدا عاما يحكم البشر في حياتهم العملية وهو مبدا تقرره التجربة نفسها : «العادة». ويرى هيوم بأنه كلما تكررت واقعة ما وتكرر معها ادراك معين، كلما نتج عن ذلك نزوع الى اعادة تكرار نفس الواقعة، وهذاهو «فعل العادة».

ان الاثر الاول الذي يتتجه تكوين «العادة» تبعا لفعل الوقائع علينا هو تسهيل الانتقال من الواقعة وفعلها علينا الى فكرة الواقعة التي سبق ان كانت مرتبطة بها. بمعنى ان ظهور الواقعة بمناسبة انطباع هذه الواقعة علينا يذكرنا بالوقائع الماضية، وهذا يجعلنا بدوره نتتظر ظهور الواقعة التي كانت في الماضي مرتبطة بالواقعة الحاضرة. غير ان هذا الانتقال السهل يجب ان يتبعه الانطباع الراهن الذي ينتج الوقائع. ولذلك، فان انبعاث الانطباعات التي يبعثها انطباع راهن هو «الاعتقاد» بحدوث الواقعة التي نتوقع حدوثها. وهكذا يكون «الاعتقاد» هو اثر العادة الذي يستيقظ فينا بفعل الانطباع الراهن. ومن ثم، فالاعتقاد يشكل مقياس اليقين في موضوع العلاقات بين الوقائع، وبين الوقائع والافكار. انه واقع اولي، اساسي، لاامكان لانكاره عند هيوم. و«العادة» بهذا المعنى هي اساس معارفنا ؛ ومن حيث انها كذلك، فانها تشكل ضربا من التوافق القبلي بين مجرى الطبيعة وبين تعاقب افكارنا. وعلى الرغم من ان قوى الطبيعة تظل مجهولة لدينا، وعلى الرغم من ان العلاقات الحقيقية بين الوقائع تظل كذلك مستعصية على افهامنا، فاننا نفكر وان تصوراتنا تنحو دائما منحى الطبيعة، وان احداث الطبيعة تنحو هي الاخرى منحى افكارنا. لذلك، فالعادة هي المبدا الذي يقيم تقابلا بين الفكارنا وبين الطبيعة ؛ لان الطبيعة، في تصور هيوم، ليست سوى مااقامته العادة فينا.

وفي هذا السياق، مامعنى الترابط الطبيعي، أي فكرة العلية ؟

على هذا المستوى بالذات، تتحدد «اصالة» الفكر التجريبي عند هيوم، لان نقد مفهوم العلية شكل في ذات الوقت نقدا ابستمولوجيا شاملا لمبادئ العقل الميتافيزيقي، ونقدا لقواعد العقل العلمي، ومن ثم خطورته واستحالة التغاضي عنه. وهو النقد الذي اسس، بناء على ذلك، التوجه النقدي للفكر الفلسفي اللاحق، اذ نعتقد بان النقدية الكانطية لم يكن من الممكن لها ان تتحدد بالصورة التي ظهرت بها في «النقد» الا بمسائلة نقدية هيوم وقياس مدى فعاليتها على وضع العقل «المكوّن» كما انتجه تاريخ الفلسفة والعلم في الثقافة الغربية الى عهده. فكيف انتجت اذن اشكالية الفكر التجريبي هذا النقد الجذري للعلية عند هيوم ؟

انه ليس هناك مايدلنا على معرفة تامة بعلاقة السبب بالنتيجة، بمعنى ان عقلنا يصدر في كل تفكيره حول الاشياء عن هذا المبدا، غير انه لايعرف كيف تنشا هذه العلاقة ولايدرك معناها الحقيقي. لذلك سيتجه هيوم الى البحث عن الاصل «الجينيالوجي» لمفهوم «السببية» الذي اعتبرته الميتافيزيقا دوما مبدئا عقليا، بل المبدا المؤسس للعقل الانساني ذاته. واذا كانت الميتافيزيقا تفترض ان للعلاقة العلية ضرورة منطقية لامحيد من ان يؤدى انكارها الى السقوط في التناقض، فان هيوم يبين، على العكس من ذلك تماما، بان هذه الضرورة ذاتها هي مشكلة العلية الكبرى، لان العلاقة العلية لايمكن ان تنتج أي انطباع على الفكر. ومن هنا، فان ماندعوه علية ليس الا اقتران الاشياء في التجربة. يقول صاحبنا : «انني اجرؤ على التاكيد، كقضية عامة لاتقبل أي استثناء، بان معرفة هذه العلاقة (العلاقة العلية) لاتتم، باي حال من الاحوال، عن طريق استدلالات قبلية. بل انها تنشا كليا عن التجربة عندما ترى بان موضوعات معينة توجد على اتصال ثابت فيما بينها. فلنقدم موضوعا ما الى انسان يكون العقل والكفاءات عنده، بطبيعته، على اكبر قدر ممكن من القوة، فاذا كان هذا الموضوع جديدا عليه بالمرة، فانه سيكون عاجزا، عند فحصه لكيفياته الحسية بكل الدقة المطلوبة، على اكتشاف احد اسبابه او احدى نتائجه (. . .) فليس هناك موضوع يكشف ابدا، بالكيفيات التي تظهر للحواس و عن الاسباب التي تحدث تلك الكيفيات او الاثار التي تنتج عنها، وعقلنا لايمكنه ابدا، دون مساعدة التجربة، ان يستخلص اية نتيجة بالنسبة لموضوع الوجود الواقعي لواقعة ما»[33]. وينسحب هذا على كل الاحداث الماضية والحاضرة، حتى تلك التي لم نكن نعرفها من قبل او التي تمت معرفتنا بها فيما بعد، بل حتى تلك التي تحدثنا العلوم عن اسبابها ونتائجها. فلا احد يمكنه مثلا ان يتخيل بان اكتشاف جاذبية المغناطيس قد تم بواسطة براهين قبلية لاصلة لها بالتجربة. اما عندما نعتقد بان هذا الشيء هو سبب هذا، وانه كلما ظهر امامنا من جديد، فاننا نتجه مباشرة الى انتظار سببه او نتيجة، فان ذلك لايعدو ان يكون مجرد نسيان لما سبق لنا ان اختبرناه في التجربة. «وذلك هو تاثير العادة علينا. ففي الموضع الذي تكون فيه قوية، فانها لا تخفى جهلنا الطبيعي وحسب، ولكنها تخفي نفسها

ايضا، وتبدو وكانها لاتتدخل ابدا لسبب وحيد وهو انها تتدخل باقصى الدرجات»[34].

ان ادراكنا لموضوع ما او حدث ما في علاقة زمانية او مكانية مع موضوع اخر، أو حدث اخر، لايمكننا من ادراك ان الموضوع الاول، بما هو كذلك، هو سبب الموضوع الثاني. وعليه فليس هناك موضوعا، منظورا اليه في ذاته، أي في الفكرة التي لنا عنه، يتضمن وجود موضوع اخر. واذن، فان المعرفة بالسبب والنتيجة لايمكنها ان تنتج عن التفكير وحده، بقوة العقل وحدها. فاذا كان بامكاننا ان نقوم بتجربة التعاقب الزمني وتجربة التجاور المكاني للموضوعات، فانه ليس في وسعنا مطلقا، حسب هيوم، ان نقوم بتجربة العلاقة العلية بينها. اما التجربة «العلية» الوحيدة التي يمكن ان تكون لنا فهي اقتران الموضوعات اواتصالها الثابت كما يعطى لنا في ادراكنا الحسي.

بهذا الشكل، يكشف هيوم عن النشاط السري للمخيلة في قاعدة ما اعتقدت الميتافيزيقا انه يشكل اكثر المبادئ عقلانية للتفكير : فبما ان «ا» و«ب» وجدا دوما متحدين في تجربة سابقة، فان كل ادراك ل «أ» سيكون مقرونا بصورة نسقية بفكرة «ب». الشيء الذي يفضي الى التاكيد على أن هناك ترابطا ضروريا بين «أ» و «ب»، ولكن هذا التاكيد انما هو ناتج عن تضليل الاعتقاد لنا. على هذا النحو، ينتهي الخطاب التجريبي عند هيوم الى تقويض اهم مبادئ العقل النظري. تقويض لم يعد من الممكن معه الاستمرار في الاعتماد على العقل كاداة لانتاج المعارف، الا بنسف الاسس ذاتها التي افضت بالموقف التجريبي لان يصير ذلك الموقف النقدي الجذري الذي يهدد الميتافيزيقا والعلم معا. ولما كانت الفلسفات لاتنهض الا على قاعدة اساليب في التعامل دقيقة مع الممارسات الفعلية للعلوم، فان نقد مفهوم السبب معناه في الاساس تحطيم الاطار المنهجي للعقل العلمي في مقاربته للواقع الطبيعي. ومن ثم قطع الطريق نهائيا على كل استعمال ميتافيزيقي مفارق لمقولة العلية. فعندما يقررهيوم ان الفكر لايجد امامه ابدا أي شيء اخر غير الادراكات، وانه لايمكن ان يقوم باي تجربة حول الترابط بين الادراكات والموضوعات، فان السبب لا امكان لتصوره الاعلى الشكل التالي : «يمكننا اذن ان نعرف السبب على انه موضوع يتبعه موضوع اخر

بالصورة التي تكون بها كل الموضوعات المشابهة للاول متبوعة بموضوعات مشابهة للثاني. او بعبارة اخرى، بالصورة التي اذا لم يكن بها الموضوع الاول موجودا، فان الثاني لايمكنه ان يكون قد وجد ابدا[35].

الى ماذا يقود هذا التصور في العمق ؟ الى شكية جذرية يعبر عنها هيوم كالتالي : «عندما نتجول في المكتبات ونحن مقتنعون بهذه المبادئ (المبادئ التجريبية)، فماذا يجب علينا ان نهدم ؟ اذا اخذنا كتابا في اللاهوت مثلا او في الميتافيزيقا المدرسية وتساءلنا : هل يحتوي هذا الكتاب على استدلالات مجردة في الكم او العدد؟ كلا. هل يحتوي على استدلالات تجريبية في المسائل المتعلقة بالوقائع والوجود ؟ كلا. اذن فلنقذف به الى النار، لانه لايشتمل الا على السفسطة والاوهام»[36]. انها نتيجة خطيرة جدا بالنسبة لمصير الميتافيزيقا كلها، ولعل هذا ماعبر عنه كانط نفسه بقوة ووضوح حين قال : «. . . الشيء الذي يساوي القول بان ليس هناك ولايمكن ان تكون هناك ميتافيزيقا بالمرة»[37].



ولكن هل معنى هذا ان كانط، تحت ضغط النقد الهيومي، قد تخلى نهائيا عن التفكير في الميتافيزيقا ؟

لقد بنيت الصفحات الماضية بان كل المشروع الفلسفي النقدي انما ينهض على البحث في اعادة بناء الاسس العقلية لقيام ميتافيزيقا جديدة. ولكن كيف يمكن اعادة بناء الميتافيزيقا بعد الشك الهيومي ؟ لقد شكل نقد هيوم لمفهوم العلية حدثا بالغ الاهمية بالنسبة للميتافيزيقا لامناص من اخذه بعين الاعتبار «. . . . فمنذ نشاة الميتافيزيقا، ايا كان توغل تاريخها في القدم، لم يحدث شيء كان بامكانه ان يكون اكثر حسما بالنسبة لمصير هذا العلم مثل الهجوم الذي تعرضت له من قبل دفيد هيوم»[38]. وهذا مايسجله كانط بكامل الجدية، ولكن ليس معنى ذلك انه ينبغي التسليم كليا مع هيوم بان السببية لايمكنها ان تكون ناتجة الا عن العادة.

يتعلق الامر اذن باعادة النظر في المبادئ ذاتها التي يقوم عليها البحث الميتافيزيقي على اثر النقد الهيومي. ولكن ازالة اللبس الذي لف الميتافيزيقا

والذي انتبه اليه هيوم كان معناه بالضرورة عند كانط اعادة صياغة المشكلات الفلسفية كلها انطلاقا من نسق جديد من الاطروحات النظرية القادرة على اعطاء هذه المشكلات حلولا جديدة. ان الحل الكانطي سينصرف اولا وقبل كل شيء الى الكشف، في عمق النقد الهيومي، على مصادرة على المطلوب يخفيها شكه. لانه اذا كانت العادة تفترض، فيما تفترض، تكرار الظواهر، أي وجود ثابت معين في ظهورها، فما هو عندئذ الاساس الذي يقوم عليه هذا التكرار ؟ ان الافتراض المسبق في اطروحة هيوم يرجع في نهاية المطاف الى إعادة ادخال المسالة التي تزعم الشكية انها ابطلتها، وهي مسالة طبيعة الاشياء الخارجية. فاذا كان ثمة تكرار لظواهر في الطبيعة، فانه يجب حينئذ ان تكون الطبيعة خاضعة الى قوانين، وهو الشيء الذي يتضمن الاعتراف بوجود علاقة سببية خارج ذواتنا[39]. من هذا الموقع لا يمكن لتجريبية هيوم ان تقدم أي شيء جديد، لانها استنفذت كل طاقتها في تقرير ان الاشياء ليست الا ادراكاتنا عنها، وبالتالي فلا وجود لترابط علي خارج عن افكارنا.
من هنا يعيد كانط، بمعنى ما، صياغة الاعتراض الشكي. يقول في هذا «التمهيد» ل «المقدمات» الذي نعتبره وصفا «بعديا» شديد الاهمية فيما يعود الى توضيح علاقته بهيوم : «لقد حاولت بادئ ذي بدء ان اتبين ما اذا كان اعتراض هيوم من الممكن ان يتمثل في صورته العامة، فرايت توا الفكرة التي تقدم لنا العلاقة بين العلة والمعلول كانت بعيدة عن ان تكون هي الفكرة الوحيدة التي بفضلها يتصور الفهم العلاقات قبليا. وفضلا عن ذلك، فان الميتافيزيقا تتكون كلها من هذه الافكار»[40]. لقد بين هيوم، كما راينا، ان علاقة العلية لايمكنها ان تكون تحليلية، لانها ليست مفهوما عقليا قبليا، واذن فهي علاقة تركيبية. اما كانط، ففي الوقت الذي يقر فيه بطابعها التركيبي، وهو في هذا متفق مع هيوم، فانه يؤكد على انها تعرف قبليا، أي انها ضرورية، وهذا ضدا على هيوم. وهكذا يتمكن كانط، بناء على هذا الاساس، من صياغة المشكلة التي سيتقدم «النقد» كله للاجابة عليها. فالسؤال : هل الميتافيزيقا ممكنة ؟ يجب ان تمر الاجابة عليه من اثبات امكانية الاحكام التركيبية القبلية. ويعتقد كانط بان البرهنة على امكانية هذه الاحكام شيء ممكن تماما، لان الفيزياء النيوتونية اثبتت بما لايدع مجالا للشك بان

الفكر الانساني قادر على اقامة علاقات ضرورية بين الوقائع الطبيعية الخارجية نفسها.

على هذا الاساس، يمكننا ان نفهم كيف ان انتهاء هيوم الى تقرير استحالة الطابع التحليلي للعلاقة العلية، او بعبارة اخرى، تقرير طابعها «التركيبي»، ولكن من منظوره الخاص، قد كان كافيا ل «ايقاظ» كانط من «سباته الدوغمائي العميق». ماهو مضمون هذا «السبات الوثوقي» العميق الذي يتحددث عنه كانط ؟ يتمثل هذا «السبات» اساسا في يقينيات الفلسفة العقلية كما انتجها ديكارت ولايبنتز. . . لقد كانت المعارف عند هؤلاء كالرياضيات والمتافيزيقا والفيزياء. لاتنتج الا عن مفاهيم العقل الخالص دونما حاجة الى أي مصدر تجريبي او حسي. وبالتالي فقد كانت لها «احاطة» قبلية شاملة بموضوعاتها. غير ان هذه «القبلية» لم تكن عند العقلانيين الا تحليلية حيث كانت تقتصر على تفكيك تركيب المفاهيم. ولكن بعد هذا «السبات الوثوقي» «استيقظ» كانط «استيقاظا شكيا» : لقد اصبح من الواضح تماما، بفضل نقد هيوم للعلية، ان هناك حدودا لايمكن للتصور الوثوقي حول المفاهيم القبلية ان يتجاوزها. فالتحليل القبلي يمكنه ان يبين محتوى المفهوم، ولكنه لايستطيع ان يمنح لهذا المفهوم موضوعا. الشيء الذي يقود بالضرورة الى الاستنتاج بان ليس هناك سوى قضايا تركيبية «بعدية»، أي قائمة على التجربة. وذلك هو الاثر الحاسم الذي تركه هيوم على فكر كانط. غير ان هذا «الاستيقاظ»، وان كان ضروريا، فانه لم يكن كافيا بالنسبة ل «النقد».

ان ثمة شيئا اخر في تجريبية هيوم كان لابد ل «النقدية» الكانطية من ان تتخذ منه موقفا نهائيا، وهو انه تجب البرهنة على ان ماوراء التجربة والحس بمختلف اشكاله، المطلق، العالم المعقول. . . ليس مستحيلا ولاهو قابل، في ذات الوقت، للمعرفة البشرية. واذا كانت التجريبية تؤكد العكس، فانه ينبغي نسفها نهائيا. ومن اجل ذلك تحددت ضرورة نقد الملكة العارفة فينا، أي نقد العقل عند كانط[41].

تلك كانت، بايجاز، سيرورة النشاة الموضوعية ل « النقد». ويمكن ان نتقل الان الى «النقد» نفسه لنتبين كيف تنبني نظرية المعرفية الكانطية داخله.

ماهو السؤال الاساسي الذي يحكم تمفصلات هذه النظرية ؟ يجيب كانط بانه يتحدد بالصيغة التالية : «ماذا يمكنني ان اعرف ؟». ويضيف بان الجواب عليه هو الذي تقدمه الميتافيزيقا وليس العلوم الاخرى. ولكن، هل ترجع الفلسفة كلها الى البحث في المسالة المعرفية وحدها؟ يقول كانط «ان فلسفة في هذا المدلول الاخير (أي حسب المفهوم الكوني للعقل)، هي علم العلاقة بين كل معرفة وكل استعمال للعقل من جهة، وبين الغاية القصوى التي ينبغي على الغايات الاخرى ان تتوحد داخلها. وبهذا المعنى، فان مجال الفلسفة يمكن ان يختزل الى الاسئلة التالية

1- ما الذي يمكنني ان اعرف ؟

2- ماالذي يجب علي ان افعل ؟

3- في ماذا يحق لي ان امل ؟

4- ماهو الانسان ؟

على السؤال الاول تجيب الميتافيزيقا، وعلى الثاني تجيب الاخلاق، بينما يجيب الدين على الثالث، والانثروبولوجيا على الرابع. والحقيقة انه يمكن ارجاع كل هذا الى الانثروبولوجيا، لان الاسئلة الثلاثة الاولى تنصب على السؤال الرابع»[42]. هذا هو الحقل الاشكالي العام الذي يمارس فيه العقل الفلسفي نشاطه. واذا كان البعد الانتروبولوجي يشكل العمق الناظم لهذا الحقل، فلان تحديد ماهية الانسان لايمكن ان يكون دقيقا الا اذا تم ابراز الجوانب الاساسية المكونة لتلك الماهية، المعرفي والاخلاقي والديني، جوانب هي مجال الانشغال الميتافيزيقي.

ان الميتافيزيقا هي المسالة الكبرى التي تنتظم حولها محاور الخطاب النقدي في الفلسفة الكانطية. ولكن تعيين افاق تدخلها وتاسيس مشروعية ممارستها لن يتاتيا، بحثا وفهما، الا حين يتم الجواب على السؤال الاول بالشكل الذي يتوقف فيه عند حدود معينة تسمح بفسح المجال للوثبة الميتافيزيقية، وحدها المهمة بالنسبة لكانط. وبعبارة اخرى، فان الجواب الذي يقدمه «النقد» على السؤال المعرفي، والذي لايلجا فيه الى أي نسق

قيمي خارج حقل «الممارسة العلمية» طيلة عرضه، وهو في هذا يختلف جذريا عن اجوبة افلاطون وديكارت كما راينا -ولعل هنا تكمن اهميته الفلسفية القصوى -، ان هذا الجواب يقف عند الحد الذي لايمكن فيه للعقل العارف ان يتجاوز نطاق اشتغاله المشروع، وهو مايعبر عنه مفهوم «الظواهر» عند كانط. الا انه لايتوقف على هذا المستوى الا لكي ينطلق من جديد، ولكن نحو مواقع اخرى، اخلاقية، دينية وانسانية، أي بكلمة ميتافيزيقية تستوجب نمطا اخر من اشتغال العقل : «الاسلوب العملي»، او عقلا اخر، «العقل العملي». ان هذه المواقع هي ما تشير اليه مقولة «الشيء في ذاته» كما تشتغل داخل النص الكانطي فالذات مثلا تعرف العالم كظواهر ولكنها تدرك نفسها كذلك كشيء في ذاته، أي كذات حرة تنتمي الى عالم الاخلاق والقيم والجمال، ذات تؤمن لكي تعمل.

وهكذا، اذا كانت الغاية البعيدة للفلسفة النقدية انما تكمن في الانشغال باعادة التفكير في المشكل الميتافيزيقي، واذا كان الجواب على السؤال المتعلق بالمعرفة هو الذي يحكم الى حد بعيد اسس اعادة التفكير تلك، فانه بامكاننا ان نصوغ هذا السؤال على الشكل التالي كيف نضمن ان العلم هو بالذات معرفة بما يعطي لنا في التجربة ؟ لان جدية المهمة العلمية نفسها تستلزم ان تتوافق ابنية عقلنا مع العالم الذي لدينا عنه تجربة اساسية ملموسة. ومن هنا، فان الامر يتعلق في الكانطية بمعرفة ان العقل لايمكن ان يحصر كل عمله في بناء الاشياء على صعيد المعقول المحض، بل انه ينصرف اساسا الى العالم الخارجي.

ولئن كان الجواب عن هذا السؤال هو مايشكل نظرية المعرفة، فان هذه النظرية، كما يقدمها النظام النصي ل «النقد»، لاتزعم تحديد اشكال الاستخدام التاملي للعقل الخالص بما هو كذلك الا في اطار ممارسة عملية احتواء شاملة لمختلف العلوم القائمة والتعامل معها، نوعا من التعامل، يهدف الى ترسيخ الفلسفة كخطاب اولي، اصلي، لاتدرك الصلاحية النظرية للمنطوقات ذات الوضع العلمي الا بالنسبة له وبالعلاقة معه. وبتعبير اخر، فان نظرية المعرفة الكانطية تتقدم كقراءة للمعرفة العلمية ذات معنى مزدوج فهي من جهة تنفتح على « الذات العارفة» قصد عزل مفهومها واستجلاء

تكوينها الداخلي، وهي من جهة اخرى تنفتح على طبيعة المنطوقات العلمية بغاية تفكير مبدا النظام فيها. قراءة مزدوجة في شكل «فلسفة للعلم» تنتهي الى نتيجتين اساسيتين : تتمثل الاولى في اثبات الفيزياء والرياضيات كعلوم للتجربة، وذلك حين تحدد الفلسفة الشروط القبلية لامكانيتها، وهذا بدوره يقود الى تمييز العلوم الحقيقية عن العلوم الوهمية. اما النتيجة الثانية، فتتمثل في اقامة امكانية استخدام اخر مشروع للعقل يختلف قبليا عن استخدامه العلمي، وذلك بالعلاقة مع الحدود التي تم تعيينها للمعرفة العلمية وخارج هذه المعرفة.

لنفصل القول اذن في هذه القراءة، ولنبدا بالمنحى الثاني فيها.



يتمفصل «النقد» كخطاب فلسفي دقيق التماسك حول السؤال الذي يطرحه العقل على نفسه وعلى سلطته الخاصة، وذلك على مستويات ثلاثة

- على مستوى تبرز فيه «الذاتية المتعالية» على انها ذاتية متلقية بواسطة «الحساسية» المدعمة للظواهر،
- على مستوى يمارس فيه العقل تلقائيته بواسطة «الفهم» المدعم لامكانية التجربة الموضوعية والعلم، وذلك من خلال مقولاته،
- على مستوى يتحدد فيه كفعل خالص يتضمن مبدئا موحدا على الصعيد التاملي.

تمثل اذن «الحساسية» و «الفهم» و «العقل الخالص» و ظائف اساسية لنفس «الذاتية المتعالية»، بحيث يشكل الفهم والحساسية وظائفها الموضوعية المكونة، بينما يشكل العقل وظيفتها التنظيمية. ومعنى هذا ان كانط يضعنا منذ البداية امام مايسميه ب «المهمة المتعالية» التي تنطلق من طرح هذا السؤال : ماهي الشروط التي تجعل من الشيء المعروف شيئا يمكن معرفته بصورة قبلية؟ يقول كانط : «اعني بالمتعالي كل معرفة لاتنصب ابدا بصفة عامة على الموضوعات، ولكن التي تنصب على طريقتنا في معرفتها من حيث ان ذلك ممكن قبليا»[43]. واضح ان «النقد» يحدد لنفسه مهمة تعيين الشروط المفهومية القبلية التي بواسطتها يمكن ان تكون المعرفة ممكنة. وترجع الكانطية

هذا التعين الى الذات العارفة نفسها. . ان هذا الارجاع يفكره كانط كثورة منهجية عميقة يوكل الى عبارة «الثورة الكوبرنيكية» مهمة الدلالة عليها كما سنرى بعد حين. ولكن الى ذلك الحين، لنتعرف اولا على اوليات القراءة الكانطية لحقل المنطوقات العلمية كما تقوم في النص الرياضي والفيزيائي.

تبدا هذه القراءة بالتمييز بين مجالات من الصلاحية العلمية محددة، وتكشف عن المبادئ التي تحكم كل مجال على حدة، ثم تحدد الوظائف التي تقوم بها تلك المبادئ، وتعمل اخيرا على بلورة القواعد الدقيقة التي تسمح بالانتقال من مجال الى اخر او تحول دون ذلك الانتقال. ان هذه المقاربة («قراءة مطيافية» لنظام المعارف) تشكل لحظة حاسمة في التفكير النقدي. وعلى الرغم من انها لاتكون فصلا خاصا في «النقد»، الا انه يمكن تتبع اثرها في البناء نفسه للكتاب وفي النسيج العام لخطابه الصريح.

ولكن ماهو المبدا الذي يقود هذه القراءة ؟

انه يتمثل في شكل الحكم المتضمن في منطوقات العلوم التي ينظر فيها كانط.

فعلى هذا الاساس، يتميز المنطق عن العلم الرياضي بنوع الحكم الذي يشتغل داخل كل من هذين العلمين. لقد كان التصور السائد عن المنطق انه يشكل الجزء الصوري الخالص من الفلسفة الذي يهتم بجرد قواعد وعمليات التفكير بصرف النظر كليا عن محتوى الفكر الذي يفكر. اما الحكم المستعمل فيه فهو «الحكم التحليلي» الذي يقوم على مبداي الهوية وعدم التناقض، مما يضمن له قيمته الكلية والضرورية(44). وبهذا يكون المنطق علما دقيق الموضوع، محدد المجال لا ينبغي الخلط بين حدوده وحدود علوم اخرى.

ولكن ثمة شيء يثير الدهشة في هذا الموقف من المنطق . ذلك انه، في الوقت الذي يقر فيه كانط ب «علمية» المنطق واكتماله، فانه لايثبته نقديا، مكتفيا بابعاده من دائرة تفكيره كشيء لاينبغي المس به. الا انه اذا فعلنا هذا بالنسبة للمنطق، فيجب ان نفعل نفس الشيء بالنسبة للرياضيات والفيزياء من حيث انها علوم. وفي هذه الحالة، كيف سيكون مصير «نقد العقل الخالص» ؟ الواقع انه يمكن لكانط ان يبرر هذا الامتناع عن النظر النقدي في المنطق لكون ان هذا العلم لايعنى الا بالحكم التحليلي وحده، بينما الذي

يهم كانط هو المزاعم «التركيبية» للفهم ؛ لذلك فان مايقوله عن التحليل يكفي لتحديد دائرة الحكم التحليلي القبلي المحض بصورة نهائية[45]. هذا عن الحكم التحليلي الذي يميز، حسب قراءة كانط لنظام المعارف، مجال المنطق. فماذا عن الاحكام في العلم الرياضي حسب نفس القراءة ؟

هناك اولا، بالمقارنة مع الحكم التحليلي الذي لايضيف محموله الى موضوعه شيئا جديدا، نوع اخر من الحكم يسميه كانط ب «الحكم التركيبي»، ويعرفه على الصورة التالية : «عندما اقول : كل الاجسام ثقيلة، فان المحمول يكون شيئا مختلفا تماما عما أفكره في المفهوم البسيط لجسم بشكل عام. فاضافة هذا المحمول تعطي لنا حكما تركيبيا»[46]. والحكم التركيبي بهذا المعنى يكون دائما حكما تجريبيا لان التجربة تقودنا الى اضافة بعض الخصائص الى مفاهيمنا مثل اضافة الثقل الى مفهوم الجسم. وهو الشيء الذي يتعذر كليا في الحكم التحليلي لانه لايقوم على اية تجربة. فعلى التجربة اساسا تقوم امكانية التركيب بين المحمول والموضوع، لذلك تكون قضايا الحكم التركيبي قضايا «بعدية» لاقبلية.

غير ان هناك، في مقابل هذه المعرفة البعدية، معرفة قبلية لاتستند الى التجربة. الشيء الذي يقود كانط الى وضع مقياس دقيق يميز بواسطته بين هذين النوعين من المعرفة، وهو مقياس «الكلية» و «الضرورة». فكل قضية قبلية هي قضية كلية وضرورية في ان، لان «الضرورة والكلية الصارمتين تشكلان علامات يقينية على معرفة قبلية. وهما شيئان منفصلان»[47]. اما التجربة، فهي تمكننا من ملاحظة ان واقعا معينا يعطى لنا بهذه الطريقة وتلك، ولكنها لاتقول لنا لماذا يكون ذلك الواقع على الصورة التي هو عليها بدل ان يكون على صورة اخرى. لذلك فهي لايمكن ان تؤسس غير قضايا عرضية. وبالمثل، فان التوقف عند التجربة لايسمح لنا بتكوين قضايا كلية. اما اذا كان ثمة يقين ما في هذه القضايا، فانه لايمكن ان يتحدد الا داخل حدود الحالات التي نلاحظها، ولانتقل من تاكيد عام يصلح لاغلب الحالات الى تاكيد كلي يصلح لجميع الحالات الا اعتباطا. اما القضايا القبلية، فهي عكس هذه تماما لان كليتها وضرورتها قائمتين على العقل المحض، لا على التجربة.

ولكن اين توجد هذه المعارف التي تتضمن احكاما قبلية خالصة، ضرورية وكلية ؟ يرى كانط بان قضايا الرياضيات وقضايا الفيزياء هي كلها قضايا ضرورية وكلية. الا ان هذا لايفسر طبيعة الاحكام التي تشتغل فعليا في المعارف العلمية. فاذا كان الحكم التحليلي حكما قبليا، ضروريا وكليا، والحكم التركيبي بعديا، لاضرورة ولاقبلية فيه، واذا كان الاول لايزيد من معرفتنا شيئا، بينما يزيد فيها الثاني اشياء، واذا كانت المعارف اليقينية تتضمن احكاما قبلية صرفة، أي كلية وضرورية، فكيف تكون الاحكام العلمية قبلية وتزيد من معارفنا في نفس الان ؟ هنا يلجا كانط الى مايدعوه «الاحكام التركيبية القبلية»، وحدها التي تجمع بين الخصوبة واليقين.

واضح اذن ان «الحكم التركيبي القبلي» هو حكم ضروري وكلي كالحكم التحليلي القبلي، ولكنه يختلف عن هذا الاخير بكونه يمكن من توسيع معارفنا، في حين ان التحليلي لايمكن الا ان يوضحها فقط لاغير. ولنا حسب كانط، في العمل الفعلي، الرياضي والفيزيائي، دليلا ساطعا على ان الحكم في هذين العلمين هو حكم تركيبي قبلي، وهو حكم لم يكن للمنطق التقليدي ان يفكره لانه كان غير قابل للتفكير ضمن مقولاته المشكلة، أي متنافض جوهريا من منظوره. من هنا الالحاح عند صاحب «النقد» على تاسيس منطق جديد يسميه ب «المنطق المتعالي» كما سنرى.

يقول كانط بخصوص الاحكام الرياضية : «ان الاحكام الرياضية كلها احكام تركيبية. ويبدو ان هذه القضية لم تلفت نظر كل الذين حللوا العقل الانساني لحد الساعة، بل يبدو حتى انها تتعارض مع كل افتراضاتهم. ورغم ذلك، فانها يقينية بلا جدال وان لها اهمية قصوى من حيث نتائجها»[48]. ولكن علام استند المناطقة في تقريرهم بان الحكم الرياضي لايمكنه ان يكون حكما تركيبيا ؟ على المبدا المنطقي للتناقض. بعد هذا، كيف تكون القضية الحسابية : 7 + 5 = 12 قضية تركيبية قبلية؟ ان النظر في هذه القضية من اول وهلة يحملنا على الاعتقاد بانها قضية تحليلية صرفة تنتج، حسب مبدا التناقض، عن مفهوم الجمع بين سبعة و خمسة. ولكن هذا مجرد وهم، ذلك انه «عندما ننظر في الامر عن قرب، فاننا سنلاحظ بان مفهوم اثنا عشر ليس مفكرا ابدا بواسطة هذا الشيء الوحيد الذي افكره

في اتحاد خمسة وسبعة. ويمكنني ان احلل مفهومي عن جمع ممكن كهذا ماطاب لي ذلك، غير انني لن اجد فيه ابدا العدد اثنا عشر. لذلك ينبغي علي ان اتجاوز هذه المفاهيم، بالالتجاء الى الحدس الذي يقابل احدها، مثلا حدس اصابع اليد الخمسة (. . .)، وان اضيف شيئا فشيئا الى مفهوم سبعة الوحدات الخمسة المعطاة في الحدس : والنتيجة ان القضية الحسابية هي دوما قضية تركيبية»[49]. وبالمثل، فان مبادئ الهندسة ليست مبادئ تحليلية. فالقضية الهندسية القائلة : «الخط المستقيم اقرب مسافة بين نقطتين» هي قضية تركيبية لاعلاقة لها بالتحليل مطلقا، لان في مفهوم الخط المستقيم لايمكنني ان افكر مسافة القرب او البعد.

اذا كانت الاحكام في الرياضيات احكاما تركيبية قبلية كما راينا، فان الاحكام في الفيزياء هي كذلك احكام تركيبية قبلية، ولو انها تختلف عن الاولى بكونها تنصب على موضوعات الطبيعة. وفي هذا يقول صاحب «النقد» : « يشتمل علم الطبيعة (Physica)» على احكام تركيبية قبلية كمبادئ[*]. ولن اجد كمثال غير هاتين القضيتين : « في كل تغييرات العالم الحسي تظل كمية المادة ثابتة» و «في كل انتقال للحركة، يجب ان يكون الفعل ورد الفعل مساويين لبعضهما». وواضح ان هاتين القضيتين ليستا ضروريتين. وبالتالي ليس لهما اصل قبلي وحسب، بل انهما تركيبيتين ايضا، لان في مفهوم المادة لاافكر الثبات، وانما فقط حضورها في المكان الذي تملؤه. واذن، فانني اخرج واقعيا من مفهوم المادة لكي اضيف اليه قبليا شيئا لم اكن اتصوره فيه. وبالتالي، فان القضية هنا ليست تحليلية، ولكنها تركيبية، ولو انها مفكرة قبليا. وهكذا الامر بالنسبة لكل القضايا الاخرى في الجزء الخالص من الفيزياء»[50].



هكذا تمارس الكانطية قراءتها لنظام المعارف القائمة باعادة ترتيبها وفق مبدا شكل الحكم المتضمن في كل واحدة منها على حدة. وقد نتج عن اعادة الترتيب هذه خلخلة للاقتصاد التقليدي لهذا النظام، فدائرة الفكر التحليلي تتميز عن دائرة الحكم التركيبي، والانتقال من دائرة الى اخرى

لايمكنه ان يتم تلقائيا، بل هو يخضع الى قواعد دقيقة في المنع والقبول. فلا مجال مطلقا لادخال الاحكام التحليلية في دائرة الاحكام التركيبية بهدف تحديد مضمون معرفي ما، ولكن ثمة ضرورة للالتجاء الى صورتيها المنطقية - التي تحيل على الهوية المنطقية - بغية تثبيت التماسك الداخلي للخطاب في مجال الحكم التركيبي. . . وفي دائرة الاحكام التركيبية ذاتها، هناك تمييز بين الحكم التركيبي العادي، اي القائم فقط على التجربة والذي ليس ضروريا ولا كليا، والحكم التركيبي القبلي، الضروري والكلي . واذا كان لابد من الاول، فان الثاني هو الحكم الاساسي الوحيد الذي يشتغل في ميدان العلوم الحقيقية. ان هذه العلوم تزيد من معارفنا باستمرار، ومن ثم فهي تركيبية، ولكن قضاياها ضرورية وكلية في نفس الان، ومن ثم فهي تركيبية قبلية، أي قائمة على مبادئ العقل الخالص. . .

غير أن هذا التمييز والترتيب لايشتغلان على هذا النحو في النص الكانطي الا من اجل مساءلة الخطاب الميتافيزيقي على نوع الحكم المتضمن فيه، بل من اجل تحديد المجال الخاص به. فقراءة من النوع الذي ذكرنا هي التي بامكانها ان تكشف عن الاسس العقلية والمعرفية التي يقوم عليها الوضع المضطرب للميتافيزيقا، وبالتالي فهي التي يمكن ان تعين نوعية الاسس الجديدة لاعادة بنائها بتحديد دقيق لحقل اشتغالها الخاص وابراز نوع الحكم الذي، ان اعتمدته، قادها نحوالطريق اليقيني للعلم.

والواقع ان الجواب عن السؤال : كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة كعلم ؟ لايجد له جوابا كافيا في «النقد» - على الرغم من ان كانط لايساوره الشك في امكان علميتها - الا حين يتم الجواب عن السؤال - الاشكال المركزي : كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ ويرى كانط بأن هذا السؤال هو مشكلة العقل الخالص ذاته. اما الجواب عنه فيفترض امكانية استخدام العقل الخالص لاقامة العلوم التي تحتوي على معرفة نظرية قبلية بالموضوعات. بمعنى انه يفترض الجواب على هذين السؤالين الاخرين : كيف تكون الرياضيات الخالصة ممكنة ؟ وكيف تكون الفيزياء الخالصة ممكنة ؟ ولكن ليس معنى هذا ان هذه العلوم ليست موجودة بالفعل، ولكن معناه فقط ان وجودها الواقعي ذاته هو الذي يقود الى طرح مسالة امكانية وجودها بالشكل

الذي توجد عليه، لان واقعها يثبت بالملموس انها ممكنة قبليا بالفعل. على هذا الاساس بالذات، أي على اساس تقسيم السؤال الاساسي الى ثلاثة اسئلة : كيف تكون الرياضة المحضة ممكنة؟ وكيف تكون الفيزياء المحضة ممكنة ؟ وكيف تكون الميتافيزيقا كعلم ممكنة؟، نفهم كيف ينبني «النقد»، من حيث الشكل، على محاور ثلاثة مركزية

- «الاستطيقا المتعالية» (Esthétique Trancendantale)، وهي نقد ل «الحساسية»، أي تحديد الشروط القبلية لامكانية تمثلنا للظواهر. ومن ثم فهي تجيب على السؤال الاول.

- «التحليلية المتعالية» (Analytique trancendantale)، وهي نقد ل «الفهم»، أي تحديد الشروط القبلية لامكانية معرفتنا بالموضوعات. ومن ثم فهي تجيب على السؤال الثاني.

- «الجدلية المتعالية» (Dialectique Trancendantale)، وهي بحث في افكار العقل الخالص الثلاثة : «فكرة النفس» و «فكرة العالم» و «فكرة الله». ومن ثم، فهي تجيب على السؤال الثالث.

لقد قلنا سابقا بان مشكلة «النقد» الكبرى تتمثل في السؤال العام الذي يقول : كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ وقلنا كذلك بان طرح السؤال بهذا الشكل انما ينم عند كانط عن قرار حاسم بتاسيس منطق جديد، «المنطق المتعالي»، وحده القادر على تفكير هذه المشكلة. والحقيقة ان الصعوبة الاساسية التي ينطوي عليها هذا السؤال انما تكمن في هذه المفارقة الظاهرية لنوع من الحكم لايعتمد على أي سند تجريبي من اجل الزيادة في مفهومه، ولكن الذي يخرج مع ذلك من مفهومه من اجل منحه محمولا لم يكن متضمنا فيه من قبل. ولكن اذا لم يكن العقل يعتمد على التجربة لانجاز مثل هذا الخروج، فعلى أي شيء يعتمد اذن ؟ ان كل اصالة الجواب الكانطي تعود إلى معادلة جوهرية تتكرر على امتداد صفحات «النقد» وهي أن الشروط التي تجعل «التجربة» ممكنة هي في ذات الوقت شروط امكانية موضوعات التجربة. ومعنى هذا انه يجب، لبيان كيف تتكون المعارف الموضوعية، التركيز لاعلى موضوع المعرفة، ولكن على ذات المعرفة نفسها. ان هناك شروطا ذاتية مكونة للفكر هي التي تفسر تشكيل موضوعات التجربة ؛

وبصورة ادق، ان هذه الشروط الذاتية التي تكون قبلية، أي التي ليست تجريبية ولافردية، هي نفس الشروط التي تحكم تكوين موضوعات التجربة.

كل شيء في مسالة المعرفة يتم اذن على مستوى الذات العارفة. وهذا مايشكل بالضبط الاتجاه الاول في قراءة كانط لنظام المعارف. لقد ميزت هذه القراءة بين المعارف حسب الحكم المتضمن فيها ؛ اما هنا، فانها تميز بين المعارف حسب المصدر الذي تنتج عنه. وواضح ان الامر هنا لم يعد يتعلق باعادة ترتيب المعارف وفق مبادئ معينة، ولكنه اصبح يتعلق باستكشاف المجال الاشكالي الذي فتحه بروز «الذات».

كيف تحدد هذا البروز ؟ وكيف انبثقت الفكرة الانثروبولوجية عن الذات لكي تمارس وظيفة التوسط في اقامة «المعرفي» ؟ ضمن أي مجال تم هذا الانبثاق ؟ وبعبارة اخرى وبلغة كانطية : كيف امكن ل «الذات» ان تصير ممكنة حتى ترتد اليها المعرفة كالنواة الاصلية لتشكيلها ؟ اسئلة بالغة الاهمية ولاشك تقتضي تحليلا طويلا ومعقدا لايمكن ان نقوم به هنا. ومع ذلك فلا بد من القاء بعض الضوء على مسالة «نشاة» هذه الذات. لان هنالك، في راينا، «ابستسمي» كاملة يرتكز عليها الخطاب الكانطي عن الذات ارتكازا اساسيا الى حد ان هذه «الابيستيمي» نفسها هي التي تجعل ذلك الخطاب ممكنا.

اركيولوجيا الذات العارفة

يقول دوزانتي : « ان الحقل الابستمولوجي الذي يتقدم كمتن في الوحدة العضوية لمنطوقاته يخترقه في نهاية القرن هذه (القرن18) الحضور المزدوج للانسان، في ان واحد، كفاعل وكشاهد»[51]. غير ان «الانسان» لم يكن موجودا دائما بهذه الصورة . ولعل هذا ماعناه ميشال فوكو حينما كتب يقول : « في الفكر الكلاسيكي، كان الذي يوجد التمثل بالنسبة اليه والذي كان يتمثل نفسه في ذلك التمثل، متعرفا فيه على نفسه كصورة اوكانعكاس، ان الذي كان يربط كل الخيوط المتشابكة ل «التمثيل على اللوحة» ؛ ان الذي كان يفعل كل هذا لم يكن حاضرا هو نفسه فيه. فقبل نهاية القرن الثامن عشر لم يكن الانسان موجودا»[52].

ان الذي حدث، حسب تحليل فوكو للانظمة المعرفية التي كانت تؤسس الثقافة الغربية «الكلاسيكية»، هوان نهاية القرن الثامن عشر شهدت خلخلة «ابستيمية» عميقة، بل «تحولا اركيولوجيا» حاسما بشر بنهاية «العصر الكلاسيكي» ومكن من بروز «الانسان». نعم يمكن ان نلاحظ بان كل المعارف التي كانت تتوزع هذا «العصر» ك «النحو العام» او «التاريخ الطبيعي» او «تحليل الثروات»، كانت بمعنى ماتقول شيئا عن الانسان. ولكن يجب ان نميز، يقول فوكو : فليس ثمة شك في ان العلوم الطبيعية قد تناولت الانسان كنوع او كجنس من نوع وان النمو او الاقتصاد قد استخدما مفاهيم مثل «الحاجة» و «الرغبة» او مثل «الذاكرة» و «المخيلة»، ولكن «لم يكن هناك وعي ابستمولوجي بالانسان من حيث هو كذلك. لقد تمفصلت الابيسيمي الكلاسيكية حسب خطوط لم تحدد باي شكل من الاشكال ميدانا خاصا ومتميزا بالانسان»[53]. وإذا اعترضنا على هذا بالقول بان المرحلة الكلاسيكية هي التي عملت، ربما اكثر من غيرها من المراحل، على اقامة وضع ثابت ونهائي ل «الطبيعة البشرية»، فان فوكو يجيب بان مفهوم الطبيعة البشرية ذاته والطريقة التي كان يشتغل بها كان يمنع من ان يكون ثمة علم كلاسيكي بالانسان.

الا ان الانسان الذي لم يكن داخل نظام الابستيمي الكلاسيكية سوى كائنا يوجد بين الكائنات الاخرى، اصبح الان، بفعل التحول الابيستيمي الجديد ذاتا بين الموضوعات. لقد فهم الانسان بان رغبته في المعرفة لاتنصب على موضوعات العالم وحسب، بل انها تنصب كذلك على ذاته هو نفسه. ومن ثم، فقد بات ذات وموضوع معرفته في نفس الان. يقول فوكو : «عندما اصبح التاريخ الطبيعي بيولوجيا، وعندما اصبح تحليل الثروات اقتصادا، وحينما صار التفكير في اللغة فيلولوجيا (أي فقها للغة)، وانزوى هذا الخطاب الكلاسيكي الذي كان يجدفيه الوجود والتمثيل مكانهما المشترك، عندئذ، وفي الحركة العميقة لتحول اركيولوجي بمثل هذا الاتساع، ظهر الانسان بوضعه الملتبس كموضوع للمعرفة وكذات تعرف»[54]. ومع هذا الظهور، وجد الانسان نفسه منخرطا في علاقة مع الاشياء التي يحاول ان يعرفها، علاقة عملت باستمرار على تعتيم الادراك الذي يكونه عنها، الامر

الذي ادى به الى الاحساس بتناهيه في عمق وايجابية المعرفة. وهذا يعني، بتعبير اخر، ان الانسان لايدرك نفسه ككائن متناه في كل اشكال المعرفة الوضعية الا على اساس تناهيه الجذري المكون له من حيث هو كذلك. ان التناهي و المحدودية المميزتين للوضع البشري ستغدوان، انطلاقا من هذه الفترة، الاطار العام الذي ستنبني داخله اسس كل معرفة ايجابية. من هنا يمكننا ان نفهم حرص كانط مثلا على وضع حدود لكل شيء، للعقل، للفهم، للعلم. . .

وهكذا ننتقل، حسب فوكو، من تحليل التمثلات الى «التحليلية» (Analytique). و«التحليلية» ابتداء من كانط هي النهج الذي يسعى الى تحديد الاسس التي يمكن ان يقوم عليها التمثل وتحليل التمثلات والى أي مدى تكون هذه التمثلات مشروعة. «ان التحليل الماقبل نقدي لما هو الانسان في ماهيته اصبح هو تحليلية لكل مايمكن ان يعطى بصفة عامة في تجربة الانسان»[55].

ان الانسان الذي اكتشف نفسه في تناهيه لم يكتف فقط بتاكيد قدرته على معرفة العالم الذي يحيط به في قوانينه، تلك القوانين التي تحده وتحد من معرفته، وانما اصبح يدرك ايضا ان الحدود لاتفرض عليه بمقتضى وضعه المتوسط في السلسة الطويلة للكائنات الحية، بل انه هو الذي يقررها ويفرضها على نفسه. لذلك، ف «الحداثة» تبدا، في تصور فوكو، بهذه الفكرة التي لانظير لها في السابق، فكرة كائن سام، يعلو على الاشياء لانه خاضع لها بالذات، كائن يحل، بمقتضى تناهيه، محل الله. ان هذه الفكرة التي ستجد لاحقا عند كانط صياغتها المكتملة والتي تقضي بان حدود المعرفة هي التي تؤسس بصورة ايجابية امكانية المعرفة، ان هذه الفكرة هي ما يدعوه فوكو «تحليلية التناهي» (Analytique de la finitude)، تحليلية يمكن فيها لكينونة الانسان ان تقيم كل الاشكال التي تبين له بانه ليس كائنا لامتناهيا. ولعل ادراك هذا الوضع الجديد هو الذي شكل منعطفا حاسما، بالنسبة لانسان، في حقل الفكر الغربي المعاصر.

ولكن ما الذي يميز هذا الانسان ضمن المجال الابيستيمي الذي «اوجده» والذي اصبح فيه قابلا للتفكير؟ انه هو مايدعوه فوكو «الزوج التجريبي -

المتعالي» : «ان الانسان، في تحليلية التناهي، هو زوج تجريبي - متعالي غريب، لانه يشكل كائنا بالصورة التي نستطيع معها ان نعرف، فيه، مايجعل كل معرفة ممكنة»[56].

على هذا المستوى بالذات تبرز الاهمية البالغة، في افق هذا المجال الابستمولوجي ، للتصور الفلسفي الكانطي لمسالة المعرفة. لقد ميز كانط تمييزا جذريا بين التجريبي الذي يمنح محتوى المعرفة، والمتعالي، أي الذات المجهزة ببنائها المقولاتي، الذي يمنح صورة المعرفة. واذا ارادت المعرفة ان تكون يقينية وضرورية في نفس الوقت، فلا بد لها من ان تخضع لصورية وعقلانية ماينتجه المتعالي. اما المضمون التجريبي، منظور اليه في ذاته، فلا يشكل سوى العرضي الصرف. ولعل هذا يعني، في منظور التحليل الفوكوي، بان الكانطية انما شكلت اللحظة النظرية الحاسمة التي انطلاقا منها تبلورت الصورة المزدوجة للانسان، على اساس الوعي ببروزه كذات عارفة وكموضوع قابل للمعرفة في نفس الان.

تلك كانت باجمال بعض معالم الحقل الابستمولوجي الذي تبلور فيه الكائن البشري كانسان يعرف ويتساءل عن الشروط التي تجعل معرفته ممكنة. وهو بروز عكسته الفلسفة الكانطية بوعي وفكرته بصفاء نظري كبير، خصوصا على مستوى تكوينه التجريبي - المتعالي[57].

اما كيف تشكلت بنية الذات العارفة في التصور الكانطي، على نحو خاص، واما كيف لعبت الدور المركزي في تفكير مشكلة المعرفة داخل هذا التصور، فذلك ما سيشكل موضوع الحديث فيما سيلي.



الان وقد تبينا الاصول «الاركيولوجية» لظهور الذات الانسانية في حقل الثقافة الغربية الحديثة، فكيف ترتسم صورة هذه الذات داخل النظرية الكانطية؟ ان الميدان الذي ينصب عليه التفكير النقدي، على اساس هذا الظهور، يشتمل على منظومة مرجعية مزدوجة : فهناك من جهة معطيات الاشكال الموحدة التي تتمثل في اشكال الحكم والبنية العامة للعقلانية المكوِّنة (العلوم الرياضية والفيزيائية). وهناك من جهة اخرى منظومة الانطباعات، أي مجموع

مايتاثر به حسيا هذا الكائن الذي يصير وسط الاشياء والذي يسمي نفسه ب «الانسان». هنا، في هذه النقطة بالذات، تكتسي فلسفة هيوم التجريبية اهميتها القصوى من حيث انها بلورت، في صيغة بالغة التماسك «نظام الحس» في الذات. يقول دوزانتي بهذا الخصوص : «لربما قد تمثل الاسهام الحاسم لهيوم في انه شكل الطبقة المنعكسة (و المثينة في هذا الحقل بمثل مثانة الميكانيكا العقلية) التي تنتظم فيها وتعطى للفهم احالات الحواس واشكال العلاقة القادرة على اظهار منظومة المعطيات البدائية، تلك المنظومة التي تبرز التكوين الانساني في وظيفته التوسطية الاصلية[58]. وذلك مارأينا ان كانط يشيد به اشادة بالغة، على الرغم من انه سيعيد التفكير فيه جذريا.

لذلك، فالقراءة الكانطية، عندما يرتكز الاهتمام فيها على الذات العارفة، فانها تستخدم هذه الطبقة الحسية المنعكسة استخداما محددا يفضي الى تعيين الذات ك «قابلية للانفعال»، أي كموقع اصلي تنتظم داخله مجموع التاثيرات الواردة الينا في من العالم الخارجي. ولكن نفس القراءة تكشف الذات ايضا، داخل نفس الحركة، وفي ذات الحين، على انها «تلقائية»، أي حضور على مستوى الحس يعمل من اجل تشكيل التجربة بادخال القبلي فيها. ولعل اصالة «النقد» تكمن هنا، أي تكمن في بيان ان الحسي هو في جوهره قبلي، وفي ذلك يقول موريس كلافيل : «ان الحدث الجديد، التغيير الجذري الوحيد لمعطيات المشكل، بل «المعطى» المشكل لايمكن ان يكون الا هذا : بيان ان مايشكل الحسي بعديا في نسيجه او في نواته وفي لبه الاكثر جسدية هو قبلي. وفي هذه الحالة (. . .) فان المعضلة تكون قد حلت : لقد كان هناك عدم توافق بين القبلي من جهة، وبين الحسي البعدي من جهة اخرى. اما الان، فان ما ينكشف هو ان مايكون اساس الحسي هو القبلي بالذات»[59]. كيف ؟ هذا مايعرضه كانط تحت اسم «الاستطيقا المتعالية» التي تعالج مسالة «الحساسية». ليس هناك، في تصور كانط، اية معرفة لاتبدا من التجربة. لان التجربة تشكل المعطى الاساسي والاولي الذي انطلاقا منه تبدا الملكة العارفة لدى الانسان في ممارسة عملها. يقول كانط : «ليس ثمة شك في ان كل معارفنا انما تبدا مع التجربة، لان ما الذي سيوقظ ملكتنا العارفة ويدفعها الى العمل اذا لم تكن الموضوعات التي تؤثر على حواسنا

والتي تنتج، من جهة، ومن ذاتها تمثلات، وتدفع بنشاطنا العقلي الى العمل من جهة اخرى، لاجل ان يقارن ويربط او يفصل بين هذه التمثلات، وان يشكل بهذه الطريقة المادة الخام للانطباعات الحسية لكي يكون منها هذه المعرفة بالموضوعات التي نسميها بالتجربة ؟»[60]. ولكن ان يبدا كل شيء مع التجربة لايعني، في مطلق الاحوال وبالضرورة، ان المعرفة لايمكن ان تكون الا تجريبية تنحصر كل مهمتها في تلقي الانطباعات وتحويلها الى افكار باهتة في الذهن كما تصور هيوم. بل ان الفكر يضيف الى هذه التجربة اشياء من عنده ليست مستخلصة منها، وانما ينتجها قبليا.

واضح اذن ان هناك مصدرين اساسيين للمعرفة، يتمثل الاول منهما في الانطباعات التي تمدنا بها التجربة الحسية، بينما يتمثل الثاني في قدرة فكرنا على «التفكير» في هذه الانطباعات. والمعرفة، بحسب هذا، لايمكنها ان تتشكل بصورة صحيحة بالاعتماد فقط على احد هذين العنصرين، اذ ستبقى معطيات الحس مبعثرة، متفرقة، لايمكن ان تكون بذاتها موضوعا للمعرفة بدون تدخل ملكة التفكير التي توحد وتقارن وتفصل. . ، كما ستظل قدرة التفكير فارغة لايمكنها ان تفكر في أي شيء دون الموضوعات التي تعطيها لها التجربة. الشيء الذي يعني بان المعرفة تتركب من عنصرين اساسيين هما : «الحدس» و «المفهوم». فليست الانطباعات الحسية المباشرة هي التي يفكرها الفكر، وانما «الحدوس الحسية»، «الحدس والمفهوم يكونان اذن عناصر كل معرفتنا، بحيث لا المفاهيم بدون حدس يقابلها بكيفية ما، ولا الحدس بدون مفاهيم، بامكانها ان توفر لنا اية معرفة». ويسمى كانط هذين المصدرين ب «الحساسية» و «الفهم»، يقول : «اننا نشير باسم الحساسية الى قدرة فكرنا على تلقي التمثلات، من حيث انه متاثر بكيفية ما. وبالمعارضة مع هذه القابلية للتلقي، فان الملكة التي لدينا لانتاج المتمثلات نحن انفسنا، او تلقائية معرفتنا، فتسمى فهما»[61].

الحساسية اذن هي القدرة الذاتية على تلقي التمثلات والتي يكون بواسطتها الحدس ممكنا، ووظيفتها امدادنا بالحدوس الحسية، لا بالحدوس الفكرية، لان لاوجود لهذه الاخيرة في عالم الانسان. فالحدس الانساني، من حيث انه الكيفية التي تهيىء الاتصال المباشر بموضوع معين، يفترض

اساسا ان شيئا معطى في التجربة يؤثر على فكرنا، ومن ثم فهو يعطى لنا، لانه لايمكن ان يعطى لنا أي موضوع بغيرهذه الطريقة على مستوى وضعنا البشري. فليس هناك الا الحدوس الحسية، اما الحدوس العقلية (او الفكرية)، فلا علاقة لها بالانسان من حيث هو كائن متناهي. لانه لو كان ثمة حدس عقلي لا مكن للفكر ان يعطي نفسه الموضوع الذي يراه . ولكن هذا الاسلوب في المعرفة لايخص الا كائنا اسمى لايمكنه ان يكون انسانا باية حال. لذلك يحرص كانط حرصا شديدا، في هذه اللحظة الاولى من نظريته في المعرفة بالا يدخل أي عنصر غريب، مفارق لما يشكل الذاتية الانسانية في تناهيها الجوهري. ولما كان الامر على هذا النحو، فان التفكير يعني، بالنسبة للانسان، وفي هذا الاطار، بان معرفته تحمل طابع التناهي الذي لايرد. وان الفكر، عندما يبحث عن موضوع، فانه يكتفي فقط بالموضوع الحسي. فلاننا نفكر، لذلك لايمكن ان يكون أي موضوع للمعرفة بالنسبة لنا الا حسيا. يقول هايدجر بهذا الخصوص : «ان المعرفة الالهية هي المعرفة الصلبة بالتمثل الذي يخلق، اصليا، في الحدس موضوع هذا الحدس بما هو كذلك. ولكن بما ان المعرفة الالهية تمتلك الموجود، بشكل فوري وبشفافية مطلقة، فانها تحدسه في كليته، ومن ثم فهي ليست في حاجة الى التفكير. ، اما التفكير، من حيث هو كذلك، فانه يحمل اذن ومنذ البداية طابع التناهي»(62).

هذا عن الحساسية. اما الفهم فهو ليس قوة حادسة لانه لايفكر الا الموضوعات التي تعطى له بواسطة الحساسية. فهو، لذلك، قدرة على المعرفة غير حسية. وعلى النقيض من «قابلية التلقي» التي تعرف الحساسية، يكون الفهم «تلقائية»، أي ملكة لانتاج التمثلات. وبما ان الحساسية وحدها هي التي تعطي الحدوس الحسية، فان تمثلات الفهم ليس بوسعها ان تكون الا مفاهيم غير حسية. وعليه، فان معرفة كل فهم انساني هي معرفة بواسطة المفاهيم، أي معرفة استدلالية، لامعرفة حدسية.

الا ان هناك نوعين من الحدوس : «حدوس تجريبية» و «حدوس خالصة». اما الحدس التجريبي فهو الحدس الذي يرتبط بموضوعه بواسطة «الاحساس»، لان الاحساس هو الانطباع الذي يحدثه الموضوع على الحساسية. وتكون «الظاهرة» هي موضوع الحدس التجريبي. يقول كانط

«ان انطباع موضوع ما على هذه القدرة للتمثلات، من حيث اننا متاثرون به، هو الاحساس. واننا ندعو كل حدس ينصب على موضوعه بواسطة الاحساس حدسا تجريبيا. اما الموضوع اللامحدد لحدس تجريبي، فيسمى ظاهرة»[63]. ولكن ماهي الظاهرة كموضوع لامحدد للحدس التجريبي ؟ ان تحديد الظاهرة يسمح لكانط، في هذه النقطة، بالتمييز بين «المادة» و«الصورة» في المعرفة. «فالمادة» هي معطى بعدي لانها تستلزم الموضوع، اما «الصورة» فهي معطى قبلي، لان قدرة المفهم على المعرفة ليست متوقفة على التجربة، بل هي التي تمكن من ادراك موضوعات التجربة كموضوعات للمعرفة.

واما الحدس الخالص، فهو كل تمثل لايتضمن أي شيء يمكن ربطه باحساس ما، يقول كانط : «اسمي خالصة (بالمعنى المتعالي) كل التمثلات التي لانجد فيها أي شيء يتعلق بالاحساس ان الصورة الخالصة للحدوس الحسية بصفة عامة، التي يدرك فيها كل متباين الظواهر بالحدس تحت علاقات معينة، تكون اذن قبلية في الفكر. ويمكن ان يشار ايضا الى هذه الصورة الخالصة للحساسية باسم الحدس الخالص»[64]. وهكذا، فان الحدس التجريبي يعطي الموضوع، أي مادة المعرفة ؛ بينما يمنح الحدس الخالص صورة المعرفة، أي الصورة التي تنظم المادة.

ولكن اذا كان الفهم، من حيث انه ملكة للتفكير تنتج الصور، فهل هو وحده يفعل ذلك ام انه يجب البحث عن الصور كذلك في الحساسية ؟ يقرر كانط ان ثمة صور قبلية للحساسية ايضا لايمكن لها بدونها ان تقوم بوظيفتها المشار اليها انفا. ولما كانت الصور الخالصة، أي تلك التي لاتحتوي على أي شيء ينتمي الى الاحساس، صورا للحدس، فانها تكون، بالتالي، حدوسا خالصة توجد قبليا في الفكر. ان هذه الحدوس الخالصة، او الصور القبلية للحساسية، هي التي تشكل بالضبط موضوع هذا الجزء من «النقد» الذي يحمل عنوان «الاستطيقا المتعالية» أي علم المبادئ القبلية للحساسية.

ويرى كانط بان المكان والزمان صورتين اوليتين قبليتين تخلعهما الحساسية على شتى المعطيات الحسية الواردة اليها من الخارج، دون ان يكون لهما ادنى وجود واقعي في العالم الخارجي باعتبارهما موضوعين قائمين

بذاتهما. والحقيقة ان لهذا التصور الكانطي علاقة اساسية بالتحديد النيوتوني لمفهومي الزمان والمكان اللذين صيغ على قاعدتهما التركيب الفيزيائي والابستمولوجي لعلم الطبيعة الكلاسيكي كما تمثل عند نيوتن (Issac Newton). فماهو هذا التحديد ؟



يلاحظ نيوتن، بادئ ذي بدء، بان ربط الزمان والمكان والموقع والحركة بالاشياء الحسية لايمكنه ان يقود الا الى الخطا. لذلك يجب التمييز فيها بين ماهو نسبي وماهو مطلق. ومن اجل تفادي الاخطاء، فانه يجب التمييز في الزمان والمكان والموقع والحركة بين المطلقات والنسبيات، بين الحقيقية والظاهرية، بين الرياضية والعادية[65]. فالزمان والمكان، المطلقان، الحقيقيان والرياضيان، يتعارضان بصفة كلية مع زمان ومكان الحس المشترك، لان «في الفلسفة* يجب ان نصرف النظر كليا عن حواسنا وان نعتبر الاشياء في ذاتها، تاركين مالا يشكل سوى قياساتها الحسية» [66].

ان الزمان، في هذا التصور، لايتربط بالاشياء الحسية التي نتعامل معها على مستوى وجودنا البشري الحسي المباشر، بل هوزمان «مطلق» يظل واحدا، ايا كان ادراكنا النسبي له. ومن ثم، فهو ليس مرتبطا بالحركة وحسب، ولكنه يشكل واقعا مستقلا عن أي واقع اخر. ويمكن ان نقول نفس الشيء بالنسبة للمكان : ان المكان المطلق، بطبيعته، وبدون علاقة باي شيء خارجي كيفما كان، يظل متشابها وساكنا. ومعنى هذا ان المكان ليس هو الامتداد الديكارتي الذي يتحرك حول الاجسام ويتطابق معها ان هذا المكان هو المكان النسبي، لا المكان المطلق.

ويتحدث نيوتن، بعد هذا، عن البنية الداخلية للمكان، فيقول : «إن نظام اجزاء المكان هو نظام لامتغير كنظام اجزاء الزمان. لانه اذا خرجت اجزاء المكان عن موقعها، فان ذلك سيعني، اذا جاز لنا القول، بانها ستخرج عن ذاتها. ان الازمنة والامكنة ليست لها مواقع اخرى غير نفسها، وهي تشكل مواقع كل الاشياء . فكل شيء يكون في الزمان فيما يرجع الى نظام التعاقب، وكل شيء يكون في المكان فيما يتعلق بنظام الوضع. وان هذا هو

ما يحدد ماهيتهما. وسيكون من العبث ان تتحرك المواقع الاساسية. واذن، فان هذه المواقع هي المواقع المطلقة، وان الحركة الانتقالية وحدها لهذه المواقع تكون الحركات المطلقة(67).

واضح اذن ان الزمان والمكان عند نيوتن يشكلان كيانات موضوعية قائمة في العالم الطبيعي ومستقلة عن أي احساس بشري. ومن حيث انهما كذلك، فهما يكونان الاطارين المطلقين لكل ظواهر الطبيعة التي تنتج الفيزياء الرياضية معرفة موضوعية بها.

اما كانط، فيرى بان المكان والزمان لايوجدان في الواقع الموضوعي، بل انهما يدخلان في تركيب الحساسية. وهذا يعني، في نظرنا، ان كانط الذي يتلقى النص المعرفي العلمي جاهزا من الخارج، لايقرأه ضمن المسلمات الابستمولوجية التي تؤسسه وفي سياق السيرورة الواقعية لانتاجه، وانما يمارس عليه عملية تفكيك تستهدف شدة الى موقع اخر، موقع السؤال الفلسفي الذي يطرح على ذلك النص امكانيته «قبليا». من هذا الموقع، توكل الكانطية الى الذاتية مهمة تاسيس تلك الامكانية ببناء المعرفة التجريبية على ماتتلقاه الحساسية وعلى ما ينتجه الفهم، من حيث انهما ينتميان معا الى نفس الذاتية. وحين يكون الامر على هذه الصورة، فان الزمان والمكان لايمكنهما ان يوجدا الا داخل الذات العارفة، لاخراجها، يلعبان وظيفة تنظيم متباين مايرد الى الحساسية من الخارج حتى تستطيع مقولات الفهم ان تنطبق عليه محولة اياه الى معرفة بالظواهر. وهكذا نتبين بان مشكلة ماتسميه الفلسفة النقدية ب : «مشكلة العقل الخالص» (كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة؟)، اذ تطرح على مستوى الاسس العميقة للعقل ذاته، فانها تحول المعرفة العلمية من معرفة موضوعية قائمة ضمن سياق تاريخي وابستمولوجي محدد الى معرفة لابد للفلسفة من ان تضع لها شروط امكانيتها وتحدد لها قواعد مشروعيتها. وذلك في راينا هو المعنى الاساسي للنقد في «النقد». على ضوء هذا التوضيح، كيف يبرهن كانط على ان الزمان والمكان ليس لهما وجود موضوعي، بل انهما يتوقفان على التكوين الذاتي لفكرنا ؟

تقوم هذه البرهنة على النحو التالي : يقسم كانط تحليله للصورتين القبليتين للحساسية الى قسمين، يسمي الاول منهما ب «العرض الميتافيزيقي

لمفهومي المكان و الزمان»، ويدعو الثاني «العرض المتعالي لمفـهومي الزمان والمكان». ومعنى هذا ان التطرق الى كل من هذين المفهومين على حدة، يتم على مرحلتين : مرحلة العرض الميتافيزيقي ثم مرحلة العرض المتعالي.

فماذا يعني العرض الميتافيزيقي لمفهوم المكان ؟ يقول كانط : «اعني بالعرض التمثل الواضح (ولو انه ليس مفصلا) لما ينتمي الى مفهوم ما ؛ ويكون هذا العرض ميتافيزيقيا حينما يشتمل على ما يبين المفهوم على انه معطى قبليا»[68]. ان المكان في تصور كانط، وبحسب هذا التعريف، لايمكن ان يكون مفهوما ناتجا عن التجربة الخارجية، لان كل تجربة خارجية تفترض مسبقا تصورا للمكان. وهذا ماينسف من الاساس كل فلسفة تجريبية. فنحن لانستطيع ان نتصور الاشياء متحيزة خارجة عنا، او متجاورة بعضها الى جانب بعض، او قائمة في اماكن مختلفة، الا اذا كنا نتوفر قبليا على فكرة للمكان. وعلى هذا الاساس، فان تصورنا للمكان لايمكنه ان يكون مستخرجا من التجربة، ولا هو متعلق بالظواهر الخارجية، لانه شرط امكانية تلك الظواهر نفسها. ثم ان المكان ليس مفهوما استدلاليا، لانه اذا نظرنا الى المفهوم من جهة تضمنه، فاننا سنجد بانه مركب من عناصر ابسط منه. غير ان جزءا من المكان هنا ليس ابسط من كل المكان. اما من جهة شموله، فالمفهوم يجب ان ينطبق على تعدد في الموضوعات. والحال ان المكان لاينطبق الا على ذاته، لانه واحد. وبعبارة اخرى، فاننا نتمثل امكنة عديدة، ولكن لايمكننا ان نتصور هذه الجزئيات المكانية الا اذا كان هناك مكان واحد يؤسس تعددية الامكنة وتباينها . ومن ثم يكون تصورنا للمكان بالضرورة «حدسا خالصا» لا امكان مطلقا لوروده من التجربة. وينهي كانط عرضه الميتافيزيقي للمكان بحجة رابعة تتمثل في اننا نتصور المكان غير متناهي، في حين ان التجربة لاتقدم لنا سوى مقادير متناهية. فلابد اذن من ان يكون مثل هذا التصور قد اشتق من التجربة، بل لابد من اعتباره حدسا اوليا خالصا. ومن حيث انه حدس صرف، فانه ليس مفهوما، لان الحدس يحتوي في ذاته على كثرة لامتناهية من التمثلات في حين ان المفهوم، حسب التعريف التقليدي، ليس سوى تمثل للخاصية المشتركة التي تجمع بين عدد لامتناهي من التمثلات الممكنة.

الى ماذا يهدف هذا العرض الميتافيزيقي لمفهوم المكان ؟ الى الشيء الوحيد الذي يهم كانط من نقد العقل، وهو بيان ان المعرفة الحقيقية انما تقوم كلها على احكام تركيبية قبلية. والمسالة هذه تتمثل، على مستوى هذا العرض، في ان الرياضيات كمعرفة يقينية تقوم بالاساس على تصور المكان كحدس قبلي. بل ان تحليل المكان بالصورة التي راينا يستهدف ابراز الشرط الضروري القبلي لامكانية قيام رياضة خالصة. فالسؤال : كيف تكون الرياضة المحضة ممكنة؟ يجد الان جوابه في ان الاساس الوحيد الممكن لقيامها هو بناء المفهوم الرياضي، على صعيد الحدس الخالص القبلي، عن المكان. وبيان ذلك هو مايدعوه كانط «العرض المتعالي لمفهوم المكان». يقول : «ان بيان كيف ان مفهوما معينا هو مبدأ قادر على تفسير امكانية معارف تركيبية قبلية اخرى، ان هذا هو ماادعوه العرض المتعالي لذلك المفهوم»[69].

والعرض المتعالي للمكان ينتهي الى ان تعاريف ومسلمات الهندسة تقيم خصائص المكان. الا انها لايمكن ان تكون لها قيمة كونية وضرورية، أي قيمة يقينية قطعية، الا اذا كان المكان حدسا قبليا صرفا. لانه لوكان المكان مجرد مفهوم لكانت القضايا الهندسية كلها قضايا تحليلية، الشيء الذي لايوافق عليه كانط كما بينا سابقا، اذ انها قضايا تركيبية من حيث انها توسع من معرفتنا. اما لو كان المكان حدسا تجريبيا، فان قضايا الهندسة ستكون قضايا بعدية، أي ناتجة عن التجربة ؛ ومن ثم، فلن تكون لها اية ضرورة، ولن يكون لها أي يقين. وهذا مارأينا كذلك ان كانط يرفضه رفضا باتا. وهكذا، فان القضايا الهندسية لايمكنها ان تكون الا قضايا تركيبية وقبلية في ان، وهذا مالا سبيل الى فهمه الا بجعل المكان حدسا اوليا خالصا.



ماذا يمكن ان نقول عن هذا التصور ؟ هل يشكل حقا الامكانية الوحيدة لفهم طبيعة العلم الرياضي كما يدعي كانط ؟ سنرى بان الجواب عن هذا السؤال، ابستمولوجيا، ليس بالامر الهين كما قد يتبادر الى الذهن من اول وهلة. يكفي ان نسجل هنا بان في المكان الذي تتحدث عنه «الاستطيقا

المتعالية» يتحدد الاساس«الوحيد» الممكن لقيام الرياضة، وهذا مايشكل «ثورة» في الفلسفة.

وماذا يمكن ان نستنتج من هذا التصور للمكان كحدس خالص، كصورة قبلية للحساسية ؟

اولا، ان المكان لايشكل تحديدا للاشياء بصرف النظر عن الشروط الذاتية للحدس. والنتيجة الثانية ان المكان هو الصورة الوحيدة التي يمكننا بواسطتها ان ندرك ظواهر الحس الخارجي، وبدونه كشرط ذاتي للحساسية، لايمكن ان يكون لنا أي حدس عن الاشياء الخارجية. و معنى هذا انه ليس باستطاعتنا ان نتحدث عن المكان او عن الموجودات الممتدة فيه . . الامن منظور انساني صرف، أي بالنظر الى وضعنا البشري. ولما كان وضعنا البشري انما يقتضي بان نتاثر بما يرد الينا من العالم الخارجي، فان هذا التاثر هو الذي يشكل الشرط الذاتي لتكويننا الانساني، التكوين التجريبي - المتعالي، الذي يجعلنا نتمثل المكان على انه الصورة القبلية المتعالية التي بواسطتها نقيم اتصالا اساسيا بالعالم المحيط بنا واشيائه. اما خارج تشكلنا الذاتي الانساني هذا، فلن يكون ثمة أي معنى للكلام عن المكان باطلاق. فلا يمكننا ان نقول عن الاشياء بانها في المكان الا من حيث انها تظهر لنا، أي انها موضوعات للحساسية ؛ ولكن، بالمقابل، يجب الا نعتبر بان الشروط الخاصة بالحساسية هي شروط امكانية الاشياء، وانما هي فقط شروط ظهورها بالنسبة لنا . وبما ان الامر كذلك، فان المكان لايحتوي الا على الاشياء التي تظهر لنا خارجيا، وليس على الاشياء في ذاتها، سواء تم ادراكها ام لم يتم، وايا كانت الذات التي تدركها. هكذا ينتهي كانط الى تأكيد «تجريبية» المكان وصفته «المثالية» المتعالية في نفس الان.

هذا عن المكان، اما عن الزمان فيمكن ان نسوق نفس التحليل لبيان ان الزمان حدس قبلي خالص كالمكان. فالعرض الميتافيزيقي، بالمعنى السالف الذكر، لمفهوم الزمان يثبت بانه ليس مفهوما تجريبيا ولا هو ناتج عن أي تجربة، كائنة ماكانت. فتمثل الزمان لايفترض شروط التاني او التعاقب، وانما التاني والتعاقب هما الذين يفترضان مسبقا تمثل الزمان. وبعبارة اخرى، فانه لايمكن للتاني او التعاقب ان يدركا الا اذا كان ذلك الادراك يفترض تمثلا

قبليا للزمان. ومن هنا، فان الزمان تمثل ضروري هو اساس كل الحدوس. بهذا المعنى، فانه لايمكننا ان نحدف الزمان بالعلاقة مع الظواهر بشكل عام، ولو انه بامكاننا، عن طريق الفكر وحده، ان نسحب الظواهر من الزمان. واذن، فالزمان يعطى قبليا «وبدونه يستحيل ان تقوم واقعية الظواهر». ويرى كانط بان على هذه الضرورة القبلية للزمان تنهض امكانية المبادئ اليقينية المتعلقة بعلاقات الزمان بصفة عامة كقولنا بان ليس للزمان الا بعدا واحدا، وان ازمنة مختلفة ليست متانية ولكن متعاقبة . ولما كانت لهذه المبادئ قيمة يقينية، ضرورية وكلية، فانها لايمكن ان تكون مستخلصة من التجربة. والزمان، بناء على ذلك، ليس مفهوما استدلاليا، وانما هو صورة خالصة للحدس الحسي. اما عندما تكون مفاهيم مختلفة عن الزمان، فانها ليست، في تصور كانط سوى حدودا معينة للزمان العام بما هو تمثل اصلي يشكل حدسا خالصا، ومن ثم لانهائيا.

اما فيما يرجع الى العرض المتعالي لمفهوم الزمان، فيلاحظ كانط بان ماسبق له ان عرضه عنه ميتافيزيقيا عندما قرر بان التمثل القبلي للزمان هو شرط امكانية قيام المبادئ اليقينية الضرورية والكلية التي لايمكن ان تنتج عن التجربة من حيث هي كذلك، والتي تؤسس علاقات الزمان، ينطبق ايضا على عرض المفهوم بصورة متعالية. ولذلك فان مفهومنا عن الزمان هو الذي يفسر امكانية كل المعارف التركيبية القبلية التي تحويها النظرية العامة في الحركة. ومعنى هذا ان الزمان يلعب دور التمثل الحدسي القبلي الذي يجعل علم الطبيعة ممكنا من حيث انه يقوم، في سياق التحليل الكانطي، على مفهوم الحكم التركيبي القبلي، مثلما لعب المكان نفس الدور بالنسبة للعلم الرياضي.

من هذين العرضين عن مفهوم الزمان يستنتج كانط بان الزمان لايمكن ان يكون شيئا يوجد في ذاته بمعزل عن قوتنا الحاسة، ولاهو يوجد كشيء ملازم للاشياء موضوعيا. بل انه لايشكل سوى الشرط الذاتي لكل حدوسنا. وبالاضافة الى ذلك، فان الزمان هو صورة الحس الداخلي، أي صورة حدسنا عن انفسنا وعن حالتنا الداخلية. ومن هنا، فهو لايوجد الا بالنسبة للذات، ولكن كاطار ندرك داخله كل الاشياء التي تعطى لنا بواسطة

الحساسية. لذا، فالزمان هو الشرط الاساسي القبلي لكل الظواهر بعامة. غير ان القيمة الموضوعية لهذا الشرط الصوري لاتقوم الا بالنسبة للظواهر، لانه خارج اسلوب حدسنا، فلا معنى اطلاقا للزمان. فليس له أي واقع تجريبي الا الواقع الذي انطلاقا منه تصبح التجربة الحسية ممكنة.

وواضح ان هذا الفهم الكانطي للزمان يتعارض مع التصور العلمي النيوتوني لمفهوم الزمان كواقع خارجي، موضوعي، مطلق، تعارضا يحمل خصوصية محددة سبق لنا ان اقترحنا لها فهما معينا حينما استعرضنا الخطوط العريضة لتصورات نيوتن للمكان والزمان. على هذا النحو ينتهي التفكير الكانطي للزمان، وبناء على ماتقدم، الى الاقرار بواقعه «التجريبي» وبصفته «المثالية» المتعالية في ذات الحين.

هكذا تنتهي «الاستطيقا المتعالية» في تحليلها للحساسية الى ان المكان والزمان هما الصورتين القبليتين الخالصتين اللتين تستطيع تلك الحساسية بواسطتهما تنظيم التمثلات الحسية، وبالتالي تحديد شروط امكانية القضايا التركيبية القبلية. غير ان الذي يجب التشديد عليه في هذا الاطار، هو ان لهاتين الصورتين حدودا تحدهما تتمثل في انهما تشكلان شرطين للحساسية بالذات، اي انهما لاتنصبان على الموضوعات الا حين يتعامل مع هذه الموضوعات كظواهر، لا كاشياء في ذاتها، على اساس ان الظواهر وحدها هي التي ترسم المجال الذي يكون لتلك الصور فيه قيمة موضوعية. لان خارج هذا المجال، ليس هناك أي سبيل لاي استعمال موضوعي لها. الا ان الظاهرة ليست شيئا ظاهريا لاواقع له بل ان لها واقع موضوعي، ولكن واقع يتعين فهمه في اطار علاقة الموضوع بالذات كما سنرى فيما بعد.

ماهي النتيجة العامة التي يخلص اليها هذا القسم من «النقد» ؟ انه اذا كانت مشكلة العقل هي : كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ واذا كان «نقد العقل الخالص» قد انتدب نفسه للبحث لها عن حل «نهائي»، فان «الاستطيقا المتعالية» قد قدمت احد المعطيات الاساسية على طريق بلورة هذا الحل حينما اقرت بوجود الزمان والمكان كحدسين قبلين خالصين للحساسية. ومعنى هذا ان مهمة «النقد» لازالت لم تنته بعد، وان هناك عناصر اخرى يجب البحث عنها حتى يجد السؤال جوابه الكامل. ان

البحث عن هذه العناصر هو مايندرج فيه تفكير كانط تحت اسم «المنطق المتعالي» وهو ما سنعرض له في الفقرة الموالية.

عن الوضع العام للمنطق

يبدأ عرض «فكرة المنطق المتعالي» بالتطرق، فيما يخص المنطق، الى التمييز بين منطق الاستخدام العام للفهم وبين منطق الاستخدام الخاص لنفس الفهم. المنطق الاول يشتمل على القواعد الضرورية للفكر التي بدونها ليس هناك أي استخدام ممكن للفهم. وبالتالي، فان هذا المنطق لاينظر في الفهم الا من حيث ان هذا الاخير يستقل استقلالا تاما عن أي موضوع او محتوى، وهذا هو المنطق الصوري الارسطي . اما الثاني، فهو مايمكن ان نسميه بالة علم ما او منهجه، والذي درج الفلاسفة على تصوره كمدخل للعلم، في حين، كما يلاحظ كانط في نص شديد الاهمية، ان المنهج ياتي بعد العلم لاقبله، يقول : « تقدم المدارس هذا المنطق عادة على انه مدخل للعلوم. غير اننا لانصل اليه، في تطور العقل البشري، الا في نهاية المطاف : اننا لانصل اليه الا عندما يكون العلم قد اكتمل منذ زمن طويل، وانه لم يعد ينتظر الا اللمسة الاخيرة ليرقى الى اعلى درجة من الدقة والكمال. وبالفعل، فانه يجب ان تكون لدينا معرفة عميقة وكافية بالاشياء حتى نتمكن من ابراز القواعد التي يمكننا تبعا لها ان نشكل من تلك المعرفة علما»(70). ان المنطق الذي يدرس التوافق الصوري للفكر مع نفسه خارج كل مضمون معرفي لايهم كانط من حيث انه يزعم تاسيس منطق جديد، على الرغم من انه يعتبره علما منتهيا.

ان هذا الموقف من المنطق الصوري يثير كثيرا من التساؤلات تهدد مهمة النقد ذاته كما يتصوره «النقد». ولقد سبق لنا ان وقفنا عند الخطورة التي يمثلها، من وجهة نظر الفلسفة النقدية نفسها، مرور كانط مرورا سريعا على المنطق الصوري، على هذه الفلسفة بالذات. يكفي ان نضيف هنا بان التناقض الاساسي على هذا المستوى، والذي تمتد اثاره الى كل بناء «النقد»، يكمن في ان كانط يتصور «التحليلية المتعالية» كمنطق متعالي، بمعنى ان احترام المنطق الصوري او العام لم يكن ينفصل مطلقا عن التصور الكلاسيكي

لمسالة الحقيقة كتوافق للفكر مع الموضوع، هذا التصور الذي يسلم به كانط في العمق، في نفس اللحظة التي يصرف فيها كل جهده النقدي لرفضه. ولقد بين هايدجر بانه لايمكن صياغة المنطق التقليدي صياغة متعالية الا بنسف هذا المنطق من اساسه، وبالتالي نسف الانطولوجيا الملازمة له بالضرورة.

ضدا على المنطق الصوري الذي لايهتم الا بتوافق الفكر مع نفسه، يتصور كانط منطقا من نوع اخر مختلف. فما هي خصوصية هذا المنطق الجديد ؟ يجيب كانط، بناء على النتائج التي انتهت إليها الاستطيقا المتعالية، بانه لما كانت هناك حدوس خالصة وحدوس تجريبية، فانه بامكاننا ان نتصور، تبعا لذلك، فرقا بين تفكير خالص وتفكير تجريبي حول الموضوعات، التفكير الخالص حول الموضوع هو الذي سيهتم المنطق الجديد بانتاج قواعده. واذن، فان هناك منطقا لايمكننا فيه ان نصرف النظر عن محتوى المعرفة

ولكن باي معنى ينبغي ان نفهم كلمة «متعالي» في الاستعمال الكانطي؟ يقول كانط : «ان اسم متعالي لايلائم قط كل معرفة قبلية، ولكنه يلائم فقط تلك التي نعرف بواسطتها ان بعض التمثلات (الحدوس او المفاهيم) تكون مطبقة او ممكنة قبليا ببساطة (وكيف تكون كذلك). فعبارة متعالي تشير الى امكانية المعرفة واستعمالها القبلي»[71]. وواضح، بحسب هذا التحديد، ان المكان مثلا ليس تمثلا متعاليا، لانه صورة قبلية للحساسية تنتظم داخلها كل الحدوس الحسية كما راينا قبل. ولكن معرفة الاصل اللاتجريبي لهذا التمثل وامكانية انطباقه قبليا على موضوعات التجربة هي التي يمكن ان تسمى متعالية. وبالمثل، فان تطبيق المكان على الموضوعات بصفة عامة يكون متعاليا، ولكن هذا التطبيق اذا اقتصر فقط على موضوعات الحواس، فانه سيكون تجريبيا، لامتعاليا. ومن ثم، فان «المنطق المتعالي» هو «علم» الصور القبلية للفهم التي تفكر بواسطتها الموضوعات في استقلال تام عن كل تجربة، ولكن من حيث ان هذه الصور تحدد، بمعنى ما، التجربة. واذا كان المتعالي هو هذا التفكير، فان مفاهيم هذا التفكير تنتمي الى الفكر المحض. اما البحث عنها وابرازها بما هي كذلك، فهذا هو المنطق. من هنا اصرار كانط على ان يبقى المنطق المتعالي، رغم كل شيء، منطقا. هناك اذن

مفاهيم قبلية خالصة حول الموضوعات، أي تنطبق على الموضوعات لتجعل منها شيئا ممكنا بالنسبة لمعرفتنا بها. اما المنطق المتعالي فمهمته ضخمة هي مهمة «النقد» كله : تحديد اصل وقيمة وسعة المعارف بمنطق يصبح خالصا اكثر من المنطق العام نفسه لانه لايهتم الا بالقبلي المحض.

على ان هذا المنطق المتعالي، المعرف بهذا الشكل، ينقسم الى قسمين «التحليلية المتعالية» و«الجدلية المتعالية» لماذا ؟ لان المنطق الصوري نفسه يحتوي على هذا التقسيم . ومعنى ذلك ان كانط، حتى حين يزعم تاسيس منطق جديد، فهو يحرص على الا يقطع الصلة نهائيا بالمنطق التقليدي القديم لماذا ؟

عن السؤال : ماهي الحقيقة ؟ يسلم كانط بالجواب الكلاسيكي بان الحقيقة هي توافق المعرفة مع موضوعها. ولكنه يضيف بان الامر هنا يتعلق بالبحث عن المقياس العام واليقيني للحقيقة في كل معرفة. الا اننا عندما نمعن النظر في المنطق الصوري حين يعرف الحقيقة على هذا النحو، فاننا سنجد بانه اذا كان على حق في تصوره للحقيقة من حيث الشكل، فانه لايمكن ان يتوفر على أي مقياس يمكنه من تعريفها على مستوى المضمون. واذن، فان مقياسه هذا ليس الا محض مقياس سلبي. ولكن ليس معنى هذا ان المنطق الصوري خال من كل قيمة بالنسبة لمعرفتنا بالموضوعات، بل ان العمل الصوري الذي يقوم به الفهم فيه يقدم المبادئ الاساسية لتقييم اجمالي للصورة المنطقية للمعرفة. ويرى كانط بان هذا الجانب من المنطق يمكن ان نسميه بالجانب «التحليلي». ولكن مامعنى «يمكن ان نسميه بالتحليلي»؟ اليس المنطق الصوري كما انتجه ارسطو في شكله العام تحليليا؟ وهل معنى هذا ان كانط يضع شيئا جديدا يسميه منطقا تحليليا ؟ وماعلاقة هذا المنطق بالمنطق العام الذي يبحث في الشروط الصورية للحقيقية ؟ بخصوص هذا الابهام، يقول موريس كلافيل : «ان كانط يعيد اختراع المنطق الصوري على هواه، على نموذج ماسيكون عليه المنطق المتعالي، حتى يتمكن من القول بانه قد نسخ بنية المنطق المتعالي على نموذج المنطق الصوري. وسيجعل من هذا المنطق العام منطقا جمعيا وتحليليا لانه سيكون في حاجة، مع المقولات، الى تعددية للتحليل»[72].

غير ان ثمة شيء اخر في المنطق لابد من ابرازه، وهو ان الصورة البسيطة للمعرفة، ايا كان توافقها مع القوانين المنطقية، لايمكنها ان تسمح بتقرير أي شيء بخصوص الحقيقة المادية، الموضوعية، للمعرفة. ومع ذلك، فان في الاستعمال الصوري الصرف للمنطق مايكفي من الاغراء لينتقل من مجرد قانون للحكم الى «الة» (اورغانون) نستخرج بواسطتها منه تقريرات موضوعية، على الاقل ظاهريا. وواضح ان هذا الاستعمال للمنطق لايمكنه ان يكون سوى تطرفا لافائدة ترجى من وراءه. وهو مايسميه كانط ب «الجدل». هكذا يميز كانط في المنطق بين جانبين : التحليلي والجدلي. ولكن لماذا هذا التمييز؟ ماهي مبرراته ؟ يمكن القول من جهة اولى بان كانط الذي يعرف مسبقا بان منطقه المتعالي سينتهي بتفنيد الوهم الميتافيزيقي، يلتجا الى تقسيم المنطق الصوري الى «تحليلي» و «جدلي» وكان الامر كان كذلك دوما. ولاجل ذلك، فهو يرجع الى سفسطة القدماء لبعث «فن» يرقى به الى مستوى العلم الصوري، الشيء الذي يقوده الى اعادة تشكيل منطق مزدوج يشغله، ضمن التصور العام الذي ينتظم «النقد»، كنموذج لمنطقه المتعالي كله. ومن جهة ثانية، فان كانط الذي يتهيأ، على مستوى هذا التعريف للمنطق المتعالي، لتحليل المقولات بهدف الوصول الى المبادئ القبلية للفهم، ومن ثم الى المبادئ الميتافيزيقية للطبيعة، ولينتهي بعد ذلك الى دحض الاوهام «الجدلية» بالمعنى السفسطائي، التي تحيا عليها الميتافيزيقا التقليدية.

ومهما يكن من امر، فان كانط لايريد للمنطق المتعالي ان يكون منطقا صوريا خالصا حتى ولو اهتم مثله بالصور القبلية للفهم. وذلك لان الفهم، في منظور «النقد»، لايكتسب مشروعيته واهميته الا بالعلاقة مع موضوع محدد يفكر فيه. بهذا الشرط وحده تتحدد امكانية قيام معرفة موضوعية بالطبيعة، الشيء الذي لايتاتى وجوده حين يتصور الفهم على مستوى المنطق العام وحسب. ولما كانت الاطروحة الاساسية في الفلسفة النقدية تتمثل في البرهنة على قيام العلم على الاحكام التركيبية القبلية، ولما كان المنطق الصوري لايمكنه ان يشتمل على مثل هذه الاحكام، فان المنطق الوحيد القادر على تاسيس تلك الاطروحة هو المنطق المتعالي من حيث انه يستجيب لهدفية القراءة الكانطية لنظام العلوم اليقينية القائمة، الرياضيات والفيزياء. ولذلك

نفهم انه اذا كانت «الاستطيقا المتعالية» قد اجابت عن السؤال : كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة في الرياضة ؟ فان المنطق المتعالي سيجيب عن السؤال كيف تكون هذه الاحكام ممكنة في علم الطبيعة ؟ اما عن تقسيم هذا المنطق الى «تحليلية متعالية» و «جدلية متعالية»، فانه، على الرغم من المشكلات الشائكة التي يثيرها والتي أشرنا اليها قبل حين، فانه يستجيب لمقتضيات هذه الاستراتيجية العامة : التحليلية المتعالية تحدد التشكلة الصورية للفهم في حدود اشتغاله المشروع في نطاق الظواهر حين تنطبق مفاهيمه على الموضوعات. والجدلية المتعالية تدرس التناقضات والمتاهات التي يقع فيها نفس الفهم عندما يتجاوز التفكير المشروع في الموضوعات الى اشياء لايمكنها ابدا ان تكون موضوع حدس حسي، اعتبارا للتكون الذاتي لطبيعتنا البشرية بما هي فاعلية معرفية.

في طبيعة الفهم كملكة للمعرفة

ولكن ماهو «الفهم» ؟ يلاحظ كانط، قبل الاجابة عن هذا السؤال، بان الامر يتعلق هنا بتحليل الملكة الذاتية لانتاج المفاهيم القبلية الخالصة، ومعرفة نوع الاستخدام الذي تقوم به تلك المفاهيم. وهذا هو مايدعوه بلغته الخاصة «تحليلية المفاهيم». يقول : «انني لااعني بعبارة تحليلية المفاهيم تحليل هذه المفاهيم، او هذا المنهج المستعمل في الابحاث الفلسفية الذي يتعلق بتفكيك المفاهيم الى العناصر التي تتضمنها، وتوضيح ذلك، بل انني اعني بها تفكيك(. .) ملكة الفهم ذاتها، من اجل فحص امكانية المفاهيم قبليا بالبحث عنها فقط في الفهم، كما لو انها فوق ارض ميلادها الحقيقية، محللا الاستخدام الخالص لهذه الملكة بصفة عامة»[73]. على هذا الاساس، فان الفهم يتميز عن كل عنصر تجريبي وعن كل حساسية. انه يشكل وحدة متناهية التماسك توجد من ذاتها وتكفي نفسها بنفسها بحيث لايمكن ان ينضاف اليها أي عنصر خارجي عنها. ولما كان الفهم ينتج المفاهيم الخالصة، في مقابل الحساسية، فان مهمة النقد هنا تتجلى في اقامة جدول عام وشامل لكل هذه المفاهيم التي انطلاقا منها يقوم الفهم بوظيفته كتلقائية للمعرفة. ولكن كيف السبيل الى وضع هذا الجدول ؟ ان المسالة بالغة الدقة والأهمية

بحيث لايمكن الاعتماد فيها على مجرد الصدفة والاعتباط. من هنا يتحتم الانطلاق مما يسميه كانط ب «الخيط الموجه الذي يقود الى اكتشاف كل المفاهيم الخالصة للفهم» وهو عنوان الفصل الاول من «التحليلية المتعالية».

ان الفهم، منظورا اليه من الزاوية المنطقية الصرفة، هو قدرة على المعرفة غير حسية. وعلى حين انه لايمكن ان يكون لنا أي حدس خارج الحساسية، فان الفهم لايمكن ان يكون ملكة للحدس، بل انه ملكة للمعرفة بواسطة المفاهيم. ومن حيث هو كذلك، فان معرفته لايمكن ان تكون حدسية، بل هي معرفة استدلالية، مقالية. واذا كانت الحدوس، من حيث كونها حسية تقوم على تاثرنا بالموضوعات الخارجية، فان المفاهيم تفترض وجود وظائف محددة، من حيث ان الوظيفة هي وحدة الفعل الذي يتعلق بتوحيد التمثلات المتعددة تحت تمثل مشترك.



تقوم المفاهيم اذن على تلقائية التفكير، كما تقوم الحدوس الحسية على قابلية تلقي الانطباعات، لان ليس التفكير، على هذا المستوى، سوى العملية الذهنية التي نرد بواسطتها معطيات الحس المتناثرة الى نوع من الوحدة لذلك يقرر كانط بان ليس للتفكير من معنى سوى الحكم، والحكم ذاته انما تنحصر مهمته الاساسية في رد كثرة التمثلات الى الوحدة عن طريق الاستعاضة عن التمثل الجزئي المباشر بتمثل اخر اعم يكون من شانه ان يضمه مع تمثلات اخرى عديدة، وهذا هو المفهوم. غير ان المفهوم لايمكن ان يتعلق مباشرة بموضوع ما، بخلاف الحدس الذي يتم له ذلك دوما، وانما يتعلق بتمثل اخر عن هذا الموضوع ؛ ولهذا فان الفهم لايمكن ان يستخدم المفاهيم الا لكي يتمكن من اصدار الاحكام بواسطتها. فالحكم اذن هو معرفة متوسطة بموضوع، ومن ثم فهو تمثل لتمثل عن هذا الموضوع. وهكذا، فعندما نقول مثلا بان كل «معدن جسم»، فان مفهوم المعدن ينصب على مفاهيم اخرى، ولكن من بين تلك المفاهيم، فهو ينصب، بصورة خاصة، على مفهوم الجسم ؛ هذا المفهوم الاخير الذي يتعلق بدوره بظواهر قائمة فينا. لذلك، نقول بان هذه الموضوعات يمثلها بشكل متوسط مفهوم الجسم.

هكـذا نتبين ان افعال الفهم هي الاحكام. وبناء على هذا التحديد، وبما انه بالامكان رد كل افعال الفهم الى احكام، فانه يمكن تعريف الفهم الان على انـه «ملكة للحكم». وذلك هو الخيط الهادي الذي بامكانه ان يرشدنا الى وضع قائمة تامة بكل مفاهيم الفهم. واذا كنا نتوفر على ملكة للتفكير، فان التفكير، بالنسبة لنا، ليس شيئا اخر سوى عملية معرفة تتم بواسطة المفاهيم. لاننا في التفكير انما نـقيم علاقة بين مفهوم باعتباره محمولا وبين تمثل جزئي يكون منه بمثابة الموضوع. لذلك يعتبر كانط ان تحديد كل وظائف الفهم يتوقف اساسا على تحديد وظائف الوحدة في الاحكام.

تشكل الاحكام اذن الطريق المضمون الذي يجب ان نسير فيه لمعرفة المفاهيم الخالصة للفهـم. ان هذه المفاهيم لايمكنها ان تعطانا في التجربة، لانها هي التي تكون مايسمح للفهم بتركيب متباين الحدس الحسي، ولايمكن لما يسمح بالتركيب ان يعطى مع ماهو مادة لذلك التركيب. ان هذا التركيب الخالص هو الذي يعطي المفهوم الخالص للفهم. ومن هنا، فان الوحدة في التركيب ضرورية تحت هذا المفهوم. فليست التمثلات، وانما التركيب الخالص للتمثلات هو الذي يعلمنا المنطق المتعالي ارجاعها الى مفاهيم الا ان الصفة القبلية الخالصة لهذه المفاهيم تجعل من الصعب معرفتها معرفة تتجاوز الاقرار بامكانها، أي حصر انواعها واعدادها. ومن اجل تخطي هذه الصعوبة يبين كانط اننا ندرك المفاهيم في البداية، ولكن بكيفية غير مباشرة، أي ندركها في الاحكام التي نصدرها، لان الحكم نفسه ليس ممكنا، كما قلنا، الا بواسطة هذه المفاهيم. وهذا ما حذا بكانط الى تعريف الفهم كملكة للحكم، وقاده الى وضع لائحة عامة باسم كل الاحكام المنطقية الممكنة التي لاتختلف كثيرا عن احكام المنطق الصوري العام.

امـا الان وقد عرفنا ان الحكم يقوم بالضرورة على مفهوم قبلي، فانه يتعين الانتقال الى تحديد جدول المفاهيم التي يسميها كانط، مستعيدا لغة ارسطو ب «المقولات». وبعبارة اخرى، فان المنطق المتعالي يقرر بان هناك صورا قبلية للفهم هي التي يقوم عليها تركيب التنوع المعطى لنا في الحدس، مفاهيم خالصة او مقولات تفرض على الحدس تلك الوحدة ذاتها التي نجدها قائمة في الحكم . وذلك لان الوظيفة التي تعطي وحدة

التباين في الحكم هي نفسها التي تعطي وحدة التباين في المفهوم الخالص.

وهكذا، فان الوحدة التي يكتشفها التحليل في الحكم تفترض الوحدة التركيبية التي يدخلها الفهم على الحدوس بالحد الذي لابد فيه من ان يكون ثمة مفهوم معين يحدد الشكل الذي يتخذه الحكم. وبهذا المعنى، فانه من المستحيل ان يتم التفكير في متباين مايعطى في الزمان والمكان بدون ان يقيم الفهم، داخل هذا التباين نفسه، علاقات معينة تشكل الموضوع. لذلك، فان نفكر معناه ان نقيم في متباين الحدس علاقات تجعل من هذا المتباين وحدة واحدة، عن طريق المقولات. وتبعا لذلك، فان هناك من المقولات او من الصور القبلية للفهم القابلة للانطباق قبليا على موضوعات الحدس، قدر ما هناك من اشكال منطقية ممكنة للحكم، أي ان هناك تقابلا بنيويا اساسيا بين قائمة اشكال الحكم وقائمة المقولات على الصورة التالية[74]

الجهات	الاحكام	المقولات
من حيث الكم	كلية جزئية فردية	وحدة كثرة كلية
من حيث الكيف	موجبة سالبة لامحددة	الواقع النفي التحديد
من حيث العلاقة	قطعية شرطية متصلة شرطية منفصلة	الجوهر والعرض العلية والتبعية الاشتراك (التفاعل)
من حيث الوضع	احتمالية تقريرية يقينية	الامكان - الاستحالة الوجود - اللاوجود الضرورة - العرض.

ولكن ما العلاقة بين هذه المقولات وقائمة المقولات في المنطق الارسطي، سيما وان كانط نفسه يؤكد على انه يستعير كلمة مقولات من ارسطو بالذات وان هدفه من وضعها يتطابق مع هدف ارسطو منها ؟

يلاحظ كانط وهو يحرص على ان يتميز عن ارسطو في الوقت الذي لايريد فيه لمقولاته ان تخرج عن مقتضيات المنطق الصوري، بان اختلافه مع الفيلسوف اليوناني يعود الى طريقة كل منهما في «انجاز» المقولات، أي في الادوار التي تلعبها تلك المقولات في تصور كل واحد منهما. فعلى حين ان كانط يفهم من المقولات انها تشكل المفاهيم القبلية التي تقوم عليها الاحكام وانها تنتج عن مبدا ملكة التفكير، فان ارسطو يعتبر انها مجموع الاجناس العليا التي تندرج تحتها الموضوعات والمحمولات، مع العلم بانه لم يكن يصدر في ذلك عن أي مبدا يوجهها[75]. ذلك ان المقولات الارسطية، كما يفهما كانط، ليست متجانسة، لان ارسطو قد ادخل ضمنها مقولات الزمان والمكان، في حين ان هذه لاترتد الى العقل، بل الى التصور الحسي المحض. وفضلا عن ذلك، فان ارسطو لم يستند الى أي أساس ثابت لتحديد المقولات، فهو تارة يعتمد الاساس النفسي، المنطقي، فيعتبر المقولات ضروبا من التعبير، وتارة اخرى يستند الى اساس ميتافيزيقي فيعتبرها درجات في الوجود. بالاضافة الى اننا نجد في مقولات ارسطو مفاهيم مشتقة تمتزج بالمفاهيم الاولية. في حين يرى كانط بان المقولات هي المفاهيم الاولية للفهم الانساني، ولذلك فهي تشكل اساس كل المفاهيم المشتقة منها. فمن مقولة العلية يمكن اشتقاق مفاهيم القوة والفعل. . . ومهما يكن، فان كانط يريد لمقولاته ان تكون ذاتية، أي منصبة على العقل من حيث انه فهم يفكر ويحكم.

واضح مما تقدم ان المقولات تشكل الشروط الذاتية الاساسية، لانه لا يمكن ان يكون ثمة تفكير الا اذا خضعت معطيات الحدس الحسي الى الصور القبلية الخالصة للفهم. ولكن اذا كان صحيحا اننا نفكر وان الاشياء قابلة للتفكير من طرفنا، فانه يجب ان نميز تمييزا دقيقا بين ملاحظة ذلك والتقيد به - وتلك مسالة واقع- وبين البحث عن مشروعية ذلك الواقع، أي تفسير كيف يكون على الحال الذي هو عليه- وهذه مسالة حق وقانون-. واذا كان التفكير لايمكنه ان يتم الا بواسطة المقولات القبلية المستقلة مطلقا عن كل

تجربة، فانه يتعين اثبات مشروعية كون انها كذلك بالفعل، أي اثبات قيمتها الموضوعية. من هنا هذا المشكل الشائك الذي يطرح بالحاح شديد : الى أي مدى يمكننا، عن طريق هذه المقولات، ان نتوصل الى معرفة الاشياء نفسها، لامجرد طريقتنا الخاصة في التفكير ؟ او بعبارة اخرى، كيف يمكن للمقولات ان تنصب على موضوعات ليست قائمة في اية تجربة، بل معطاة في الحدس الحسي ؟ وللاشارة، فقد سبق لنا ان تعرفنا على مشكل مماثل حيث تعلق الامر ببيان كيف ان الاستنباط المتعالي لمفهومي الزمان والمكان يثبت تطابقهما مع معطيات الحس في الحساسية، وذلك لانه لايمكن لاي موضوع ان يظهر لنا الا حين ندركه في اطار الزمان والمكان. اما المسالة هنا، فتختلف كثيرا من حيث تعقدها البالغ : كيف يحدث ان المقولات الخالصة التي بدونها لا امكان للتفكير والحكم ان تتوافق مع او تنطبق على الموضوعات المعطاة في الحدس ؟ والواقع ان الامر هنا، في الكانطية، انما يتعلق بمعرفة ان فكرنا لايعي ذاته بما هو كذلك وحسب، ولكن ايضا بانه يهتم بالعالم الخارجي المستقل عن وجودنا الشخصي. لذلك، فان المقولات لايمكن الاعتراف لها بوظيفتها وتعريف فعاليتها بدقة الا عندما يتم «استنباطها» : أي ابتداءا من اللحظة التي يتاسس فيها استخدامها على بسط العلاقة الجوهرية والمكونة للذات بوحدة تجربة ممكنة. وهذا هو مايسميه كانط ب «الاستنباط المتعالي لمقولات الفهم». ويشير كانط الى ان هناك نوعين متمايزين من المفاهيم القبلية، يشتركان مع ذلك في شيء واحد وهو انهما ينطبقان بشكل تام قبليا على الموضوعات، وهما : مفهومي الزمان والمكان كصور للحساسية، والمقولات كمفاهيم للفهم. ان هذه المفاهيم جميعها لاامكان مطلقا للقيام باستنباطها تجريبيا، لان الذي يميزها بالذات هو انطباقها قبليا على الموضوعات دون ان تكون قد استخرجت من التجربة أي عنصر لتمثلها. واذن، فاذا كان من الضروري استنباط هذه المفاهيم، فان هذا الاستنباط لايمكن ان يكون الا متعاليا. نعم، قد يكون من المفيد جدا ان نعود الى التجربة للبحث فيها عن المصدر الاول والاساسي لتكوين المفاهيم كما يفعل التجريبيون، غير ان بحثا كهذا لايمكنه بالاطلاق ان يقودنا الى استنباط المفاهيم قبليا. خصوصا اذا علمنا ان استخدامها العلمي

ينبغي ان يكون مستقلا تمام الاستقلال عن التجربة، وهذا مايتطابق جوهريا مع مشروع «النقد». ولكن هل يمكن ان نكتفي بهذا التحليل لاهمية ومشروعية الاستنباط المتعالي ؟

يمكن القول من جهة بان كل الجهد الكانطي يهدف الى بيان ان مسالة الاستنباط هذه من الاهمية القصوى بالنسبة للنقد بحيث لاسبيل الى ادراك الاليات التي تقوم عليها المعرفة العلمية الا برد كل الفعالية المعرفية الى الذات التي تتوفر على مفاهيم قبلية، والبرهنة على مشروعية هذه المفاهيم و الاقرار بصلاحيتها المطلقة في تشكيل المعارف، وهذا هو موضوع الاستنباط المتعالي. ومن جهة اخرى، فان التذكير بقضية المكان والزمان يهدف الى اثبات ان لاامكان لانجاز المهمة المشار اليها الا بالاستنباط، ولو ان الامر فيما يخص المقولات اصعب واعقد.

ولكن ماهي الصعوبة التي تعترض سبيل استنباط المقولات ؟ انها تتلخص في كيفية انتقال الشروط الذاتية للفكر الى شروط موضوعية له، او كيف يمكن لهذه الشروط الذاتية ان تكون لها قيمة موضوعية. وإلا فاننا سنعيش في عالم غريب لامعنى له : الظواهر تعطى لنا في الحدس من جهة، والمقولات تصدر عن الفهم الخالص من جهة اخرى، دون ان يكون ثمة أي التقاء، عمليا، بين هاتين الوظيفتين لذاتيتنا، الشيء الذي يعني بان ليس هناك معرفة بالعالم. اما اذا اعتقدنا انه بامكاننا، من خلال ملاحظة الانتظام السببي في ظواهر الطبيعة، ان نستخرج مفهوم السببية من التجربة مثلا، وان نثبت بواسطتها قيمته الموضوعية كمفهوم، فان اعتقادنا هذا لن يكون سوى مجرد وهم. فمفهوم السببية لايمكنه ان يخرج عن احد امرين : فاما ان يجد اساسه قبليا في الفهم. واما الا يكون له مثل هذا الاساس، وبالتالي فهو وهم صرف. لذلك يجب اثبات اننا لانعرف الشيء كموضوع للتجربة الا تحت شروط المقولات.

وهكذا، فليس ثمة شك، حسب ماتقدم، في انه لايمكن لتمثل تركيبي ولموضوعاته ان يلتقيا بشكل ضروري الا بطريقتين : الاولى هي ان الموضوع هو الذي يجعل التمثل ممكنا، والثانية هي ان التمثل هو الذي يجعل الموضوع ممكنا. في الحالة الاولى، تكون العلاقة تجريبية حصرا، وبالتالي فان التمثل

لايمكن ان يكون ممكنا بصفة قبلية. اما في الحالة الثانية، فان التمثل لايمنح من ذاته وجودا لموضوعه، ولكنه يحدد الموضوع قبليا، بمعنى انه هو الوحيد الذي يمكن من معرفة شيء ما كموضوع. ولعله من الواضح ان امكانية التجربة نفسها متوقفة، بالنسبة للانسان، على مقولات الفهم التي يستطيع بواسطتها ان يعرف موضوعات العالم الخارجي. وهنا نقرا هذا النقد الحاسم لهيوم، يقول كانط : «لقد اعترف دافيد هيوم بانه لكي يكون لنا الحق في الخروج من التجربة، فانه يجب ان نمنح لهذه المفاهيم أصلا قبليا. غير انه لم يستطع ان يفهم كيف انه بامكان الذكاء ان يتصور ان المفاهيم مرتبطة بالضرورة في الموضوع، ولو انها ليس كذلك في الفهم. ولم يخطر بباله ان الفهم، بواسطة هذه المفاهيم ذاتها، هو ربما صانع التجربة التي توفر له موضوعاته. وهكذا وجد هيوم نفسه مضطرا لاستخراجها من التجربة (أي من هذه الضرورة الذاتية التي تنتج عن ترابط يتكرر في التجربة والذي ننتهي خطا باعتباره موضوعيا، وبكلمة واحدة، العادة). الا انه قد اظهر بعد ذلك انسجاما منطقيا كبيرا مع نفسه حين اقر باستحالة الخروج من التجربة بمفاهيم من هذا النوع او بالمبادئ التي تنشا عنها. وللاسف، فان هذا الاصل التجريبي الذي لجا اليه كل من لوك وهيوم لايمكن ان يتوافق مع وجود المعارف العلمية قبليا التي نملكها، وهي الرياضيات الخالصة والفيزياء العامة. ومن ثم، فان هذا الاصل يدحضه الواقع(العلمي) نفسه»[76].



كيف تنطبق المقولات القبلية على الموضوعات اذن ؟

تكون العناصر المتباينة في الحدس الحسي متناثرة ومشتتة لاتقوم بينها في البداية اية روابط تجمعها. ولما كان فعل الترابط الذي بفضله تتوحد تلك العناصر لايمكن ان تمدنا به الحواس، فان هذا الترابط لايمكن ان يكون الا فعلا للفهم. ويحمل هذا الفعل في لغة كانط اسم «التركيب»، بمعنى انه لايمكننا ان نتمثل أي شيء على انه مترابط في موضوع دون ان نكون قد ربطناه نحن انفسنا مسبقا في الفهم . ومن ثم، فالترابط هو بالاساس فعل الذات نفسها، لانه يشكل فعل تلقائيتها. بيد ان مفهوم الترابط يتضمن،

بالاضافة الى التباين وتركيب هذا التباين، مفهوم وحدة التباين، أي اننا لايمكن ان نتصور ترابطا لعناصر متباينة الا اذا تصورنا هذا التباين كوحدة. لذلك، فالترابط هو «الوحدة التركيبية للتنوع». ويقرر كانط، تاسيسا على هذا، بان الوحدة التي يفترضها كل ترابط انه هي تلك التي تحتويها عبارة «انا افكر»، أي الشعور الذي يصاحب بالضرورة كل تمثلاتي.

ولكن ما نوع هذا «انا افكر» ؟ هل هو شعور تجريبي محض، ذلك الذي اعي به، ببساطة، انني افكر فيما افكر فيه ؟ ام ان الامر خلاف ذلك؟ يقرر كانط بان «انا افكر» هو فعل تلقائية الفكر نفسه. ومن حيث هو كذلك، فانه لايمكن ان يكون منتميا للحساسية. لذلك يسميه كانط ب «الادراك المتميز الخالص»(Aperception Pure) او «الادراك المتميز الاصلي» (Aperception originaire) « انني اسميه الادراك المتميز الخالص، او ايضا الادراك المتميز الاصلي لتمييزه عن الادراك المتميز التجريبي. لان هذا الوعي بالذات الذي ينتج التمثل « انا افكر» يجب ان يصاحب كل التمثلات الاخرى، وهو واحد ومتطابق في كل شعور، ولايمكنه ان يكون هو نفسه مصحوبا باي تمثل اخر»[77]. اما طبيعة هذا التمثل، فانها تكمن في امكانية المعرفة القبلية التي يتيحها، وهذا مايدعوه كانط «الوحدة المتعالية للشعور بالذات». ومعنى هذا ان التمثلات المتنوعة التي تعطانا في الحدس ليس بوسعها ان تكون كلها تمثلات لي اذا لم تكن كلها تنتمي الى شعوري بالذات. ومن حيث ان هذه التمثلات هي تمثلاتي انا، فانها تتطابق بالضرورة مع الشرط الوحيد الذي يمكنها من ان تتوحد في شعور عام بالذات، والا فانها لن تكون لي ابدا.



صحيح ان هناك شعورا تجريبيا بسيطا يرافق كل تمثل من تمثلاتنا، الا ان هذا الشعور لايقوى على التحكم في الكثرة الحسية، بل انه يظل هو نفسه متاثرا لا علاقة تجمعه بهوية الذات، لان هذه العلاقة لايمكنها ان تقوم على اساس ان كل تمثل يرافقه شعور وحسب، بل لاجل ان تقوم تلك العلاقة، فلا بد من ان اوحد بين هذا التمثل وذاك وان يكون لدي شعور بتركيبهما.

فاذا كان الشعور التجريبي يتغير باستمرار، فان الشعور بالذات يظل دائما كما هو، بما هو شعور بهوية مستمرة. ومن هنا فانه هو الشعور الوحيد الذي يسمح لنا بان نعتبر سائر التمثلات التي تمدنا بها الحساسية تمثلاتنا الخاصة. لذلك، فان وحدة الشعور هذه هي التي تركب القيمة الموضوعية لتمثلاتنا.

ان الوحدة المتعالية للشعور بالذات التي تبرز كتركيب يرجع تعدد التمثلات الى وحدة تتحدد في هذا السياق على انها الوظيفة الخاصة بالفهم. وبعبارة كانط، فان مبدا الوحدة التركيبية للادراك المتميز ليست شيئا اخر سوى المبدا الجوهري و الاساسي لكل استخدام للفهم. فكما ان المبدا الجوهري لامكانية كل حدس يتمثل، بالنسبة للحساسية، في ان كل ماتشتمل عليه من عناصر يجب ان يخضع الى الشروط الصورية للمكان والزمان، فان المبدا الجوهري لنفس الامكانية، بالنسبة للفهم، يتحدد في ان العناصر المتعددة للحدس ينبغي ان تخضع الى شروط الوحدة التركيبية اصلا للادراك المتميز. وتلك هي شروط تفكير الشيء، وبالتالي معرفته عند كانط. ولما كانت قدرة الفهم، كما بينا سابقا، تتحدد في انه يفكر الاشياء، أي في الفعل الذي يرد تركيب التعدد المعطى في الحدس الى وحدة الادراك المتميز، فان في عملية تفكير الاشياء هذه تكمن بالذات معرفة الموضوع. لان الموضوع هو مايجمع مفهومه العناصر المتباينة لحدس معطى. وهكذا تكون ملكة الفهم نفسها والاستخدام الذي يمكننا ان نستخدمها به يتاسسان جوهريا على مبدا الوحدة التركيبية الاصلية للادراك المتميز. وغني عن التاكيد، بعدما سبق، على أن وحدة الشعور هذه، من حيث انها وحدة متعالية، هي وحدة موضوعية تختلف اختلافا جوهريا عن الوحدة الذاتية للشعور التي ليست الا تحديدا للحس الباطني الذي بواسطته تعطى تجريبيا العناصر المتعددة الكامنة في الحدس، لان وحدة الشعور في ماهو تجريبي ليس لها ابدا، بالنسبة لما هومعطى، اية قيمة ضرورية وكلية.

وعلى العكس من هذا تماما، فان الوحدة المتعالية للادراك المتميز هي التي تجد في مفهوم موضوع معين كل المتباين المعطى في الحدس، ومن ثم فان لها قيمة موضوعية. غير ان الفعل الذي يرد كل متباين العطى الى وحدة هذا الادراك سبق لنا ان تعرفنا عليه تحت اسم الحكم. والحكم بهذا المعنى

ليس شيئا اخر سوى الكيفية التي ترجع بها المعارف المعطاة الى الوحدة الموضوعية للادراك المتميز. ان للحكم قيمة موضوعية تتجلى، حسب كانط، في الرابط المنطقي EST الذي يلعب دور التمييز بين هذه القيمة والقيمة الذاتية للحكم : فعندما اقول مثلا بان في كل مرة احمل فيها جسما احس بالثقل، فان وحدة الحكم هنا وحدة ذاتية ناتجة عن ترابط المعاني ليس الا، وبالتالي فان قيمة الحكم هي قيمة ذاتية. اما عندما اقول : الجسم ثقيل «Le corps est pesant»، فان تمثل الجسم وتمثل الثقل يكونان متحدين في الموضوع في استقلال تام عن حالة الذات، وبالتالي فان ترابطهما ليس معطى في الادراك الذاتي المباشر فقط.

ولما كانت المقولات تتحدد في انها مفاهيم للموضوع بصورة عامة، يتعين بواسطتها حدس هذا الموضوع بالعلاقة مع الوظائف المنطقية للحكم، فانها، بالنتيجة، لايمكن الا ان تكون بالفعل هي الشروط الجوهرية التي بدونها لاامكان مطلقا لمعرفة الموضوع. بمعنى انها تنصب بالضرورة وبشكل قبلي على موضوعات التجربة، طالما انه بدونها لايمكن ان يتم التفكير في أي موضوع. وبلغة كانط، فان كل الحدوس الحسية تخضع بالضرورة للمقولات على اساس ان هذه المقولات تمثل الشروط التي بدونها لايمكن للمتباين ان يرد الى وحدة الشعور. ذلك هو الدور المركزي الذي تلعبه المقولات في تشكيل المعرفة. فلا امكانية لقيام الموضوع، بل لاامكانية لقيام الذات نفسها، العارفة بهذا الموضوع، الا بالمقولات التي يتحدد بواسطتها الترابط بين الذات والموضوع، الذات بتركيبها المتعالي كما وصفتها «الاستطيقا المتعالية»، ثم «التحليلية المتعالية»، والموضوع كما يسهب كانط في الحديث عنه. ولكن أي موضوع ؟ ان «للموضوع» هنا، حسب فهمنا للسياق النظري العام الذي ينتظم نصوص «النقد»، طابعا خاصا يميزه : فهو ليس موضوعا واقعيا او نظريا لاي علم من العلوم، ولا هو موضوعا ل «العلم» بعامة، ولا هو حتى بماهية «محددة» كما هوالشان بالنسبة للموضوع الافلاطوني اوالديكارتي، وانما هو نتيجة فرض صور الذات و قوالبها القبلية على الواقع المادي الحسي. والمعرفة، تبعا لهذا، تكون قائمة بكاملها في الذات، ولكن تكون في الوقت نفسه متعلقة بالعالم الخارجي، بمعنى ان الامر هنا لايتعلق

بنفي موضوعية العالم الخارجي كما تفعل مثاليات اخرى، ولكنه يتعلق ببيان ان معرفتنا به انما تجد شروطها الاساسية في ملكاتنا الذاتية نفسها. لان التساؤل الذي يقود البحث في «النقد» ليس هو كيف يجب قيام المعرفة، وانما هو كيف تكون المعرفة كما هي موجودة بالفعل ممكنة. وهذا بالذات هو ما يميز المثالية الكانطية عن سائر سابقاتها، ويجعل منها لحظة حاسمة، شديدة الاهمية في تاريخ الفلسفة، منظور اليه من زاوية العلاقة بين عملية التفلسف وبين المعرفة العلمية كما تنتج واقعيا ضمن سياقها الخاص.

و تترتب على الاقرار بهذه القضية نتائج حاسمة. اولا، اذا كان الفهم يركب متباين الحدس بالكيفية التي راينا، فان هذا المتباين لابد من ان يكون معطى قبل التركيب وفي استقلال تام عنه. لماذا ؟ لان الفهم ليس ملكة حدس وانما هو ملكة معرفة . ولذلك، فاذا تصورنا ان الفهم يمكنه ان يكون حادسا، فانه سيكون فهما لاانسانيا، يعطى فيه كل شيء ويفكر في كل شيء، وفي هذه الحالة فان المقولات ستفقد كامل معناها، وبالتالي فانها ستصبح لاشيء بالنسبة لوضعنا البشري. فالمقولات هي قواعد الفهم الذي يفكر ولاشيء غير ذلك، أي الذي يرجع المتباين الى الوحدة، والذي لايعرف، بما هو كذلك، أي شيء من تلقاء نفسه، ولكن الذي تتحدد مهمته في تاليف مادة المعرفة.

ثانيا، على هذه النتيجة تنبني الاطروحة الجوهرية في الصرح البنيوي لنظرية المعرفة الكانطية، الاطروحة التي يصوغها «النقد» على الصورة التالية : «ليس للمقولة من إستخدام اخر في المعرفة الانسانية بالاشياء الا الانطباق على موضوعات التجربة»[78]. ومعنى هذا انه اذا كانت المقولات ضرورية لعملية ارجاع المتباين في الحدس الى وحدة، فان قيمتها الموضوعية وفعاليتها المعرفية انما يتحددان بالاساس بالنسبة لهذا المعطى في الحدس. ومن ثم، فان لها مجالا مشروعا للاستخدام هو مجال التجربة التي تكون فيها الموضوعات مشروطة بالمفاهيم الذاتية. اما خارج هذا المجال، فلا سبيل الى استخدام تلك المقولات بالمطلق. لان معرفة الموضوع لايمكنها ان تتساوى مع التفكير في الموضوع. ولذلك فان المعرفة في هذا المجال هي بالذات التي نسميها تجربة.

واضح مما تقدم ان المعرفة تتوقف بالاساس على انطباق مقولات الفهم على الموضوعات من حيث هي ظواهر وحسب. ولكن هل يعني هذا ان مشكلة الانطباق هذه قد حلب بصفة نهائية ؟

هنا ينقلنا النص الكانطي الى التعرف على ملكة اخرى من ملكات الذاتية المتعالية، وهي ملكة الخيال. كيف ؟ اليس في هذا مايدهش حقا ؟ كيف نتصور ان الخيال يلعب دورا مابين الحساسية والفهم وهو مختلف عنهما كل الاختلاف، أي انه لايقدم حدوسا ولاينتج مفاهيم ؟ عندما ينصب التركيب ببساطة على الوحدة التركيبية الاصلية لادراك المتميز، أي على هذه الوحدة المتعالية المفكرة في المقولات، فانه يجب ان يحمل اسم التركيب المتعالي للخيال. الخيال اذن نوع من التركيب، ولكن أي تركيب ؟

في وظيفة الخيال

ان وظيفة الخيال تتعلق بادخال الترابط في متباين الحس. صحيح ان الحواس تمنحنا انطباعات متعددة وانها تقيم ضربا من الترابط بينها لتشكل منها صورا عن الموضوعات. ولكن لابد في ذلك من تركيب. ومن دون شك، فان الزمان والمكان كصورتين قبليتين للحساسية يلعبان دور توحيد اولي لهذا المتباين. غير ان التركيب الحقيقي لايمكن ان يقوم به الا الخيال، لانه من جهة حسي ينتمي الى الحساسية، في نظر كانط، مادامت الصور التي يمدنا بها هي في الزمان والمكان دائما، ومن جهة أخرى تلقائي، أي انه يستطيع بطريقة اولية مطابقة للمقولات ان يبدع رسوما تخطيطية يمكنها ان تنتظم تحتها الحدوس الحسية. انه تركيب حسي يخضع الى قوانين التجربة، ومن ثم فهو لايساهم باي شكل في تفسير امكانية المعرفة القبلية. وبذلك فهو خيال «انتاجي» يجب تمييزه بقوة عن التركيب العقلي الذي ينجزه الفهم وحده بدون مساعدة منه.

ولما كان الخيال يقوم بوظيفة التركيب هذه ويقوم بتقديم موضوعات الحس، حتى ولو كانت غائبة، الى مقاولات الفهم، فاننا نفهم ان بواسطته يمارس الفهم فعله التركيبي القبلي على ماتمدنا به الحساسية ؛ بمعنى ان فعل

الفهم انما يتجلى اول ما يتجلى في تركيب الخيال، وان تطبيق الفهم على موضوعات الحدس تطبيقا اوليا يتم من خلاله. لهذا السبب، ندرك معنى الالحاح المتواصل لكانط على اهمية الخيال في تشكيل عملية الانطباق. وانه لمن الجدير بالاعتبار ان نلاحظ، في هذا الصدد، بانه حتى عندما يكون تمثل ما «مستحيلا»، فان الخيال يشتغل لرسم صورة اولية عنه. فانا لايمكنني مثلا ان افكر في الانسان بشكل عام دون ان اتخيل صورة ما لهذا الانسان، صورة قد تكون غير واضحة تماما، غير مستقرة المعالم والخطوط، ولكنها مع ذلك تحاول ان تقدم تخطيطا اوليا عن الكلية المجردة للمفهوم. وبالمثل، فانني لااستطيع ان افكر في الدائرة دون ان ارسم لها صورة في ذهني. وهكذا، فان الخيال يفرض على الحدس الحسي عملا اوليا هو عبارة عن تنظيم او تركيب يكون بمثابة تمهيد للتركيب الذي تحققه المقولات. ولكن ينبغي الا نعتبر هذه الرسوم التخطيطية بمثابة صور حسية محددة ومنفعلة، هي بقايا ادراكات حسية، وانما ينبغي النظر اليها على انها اشياء فاعلة يدعوها كانط «الخطاطات المتعالية» (Schèmes transcendantaux).

فما هي «الخطاطات المتعالية»؟ يجيب «النقد» عن هذا السؤال في الجزء الثاني من تحليلية المفاهيم، وهو «تحليلية المبادئ» (Analytique des Principes). وتحليلية المبادئ تهتم بدراسة شيئين : الشروط الحسية التي تسمح باستعمال المفاهيم الخالصة للفهم، وهذه هي «خطاطية» (Schématisme) الفهم الخالص، والاحكام التركيبية التي تنتج قبليا عن المفاهيم الخالصة للفهم تحت تلك الشروط والتي تستخدم كاساس لكل المعارف القبلية الاخرى، وهذه هي «مبادئ الفهم الخالص».

ان المفاهيم الخالصة للفهم، عند مقارنتها بالحدوس الحسية بعامة، تكون غير متجانسة. وهي لايمكن ان توجد ابدا في أي حدس كان. واذا كانت معرفتنا تتكون من حدوس ومفاهيم، فانه يجب ان تكون هناك علاقة ما بينهما، علاقة تحقق ضربا من التجانس بين ماهو معطى في الحدس وبين مقولات الفهم الخالصة. وبعبارة اخرى، يمكن طرح السؤال : كيف يمكن للحدوس ان تنتظم تحت المفاهيم التي لاتوجد هي ذاتها في أي حدس ؟ لا بد إذن من وجود علاقة بين المقولات والحدوس تقيم حدا وسطا بينهما، لأنه

بدون ذلك سيبقى الحديث عن الانطباق مجرد فرضية نظرية ليس ثمة ما يثبتها على مستوى المعرفة المنجزة. ولعل هذا الشيء الذي يجب ان يلعب دور الوسيط والذي يجب ان يكون حسيا وعقليا في ذات الحين هو مايدعوه كانط «الخطاطية المتعالية». ولنلاحظ بان الفكر الكانطي هو من النسقية والعمق في تفكيره لهذا التمفصل بحيث لامجال للقول باي تناقض في اخذه بالخطاطة كحد ثالث. ذلك ان عبارة الحد الثالث لاتعني مطلقا بان هناك مصدرا اخر للمعرفة غير الحساسية والفهم، وانما تعني فقط ان هناك وسيطا بينهما يسمح بانجاز الاتحاد بينهما. فماهو هذا الوسط ؟

يقرر كانط بانه هو الزمان. لماذا ؟ لقد انتهت تحليلات «الاستطيقا المتعالية»، كما راينا سابقا، الى اثبات ان للحساسية حدسين قبلين، خالصين، هما الزمان والمكان. فمن حيث تعلق هاذين الاطارين بالحساسية، فهما حدسان، ولكن من حيث كونهما غير متضمنين في متباين الحس، فهما حدسان قبليان خالصان. ولكن هل يمكن ان نتادى من هنا الى اعتبار ان الزمان والمكان هما الذين يشكلان بالضبط هذا الحد الثالث ؟ بكل تاكيد، يقول كانط، ولكن مع فارق ان الزمان مؤهل اكثر من المكان للقيام بهذا الدور الوسيط. لماذا؟ لسبب بسيط، ترى «الاستطيقا المتعالية» ويقرر «المنطق المتعالي» في جانبه المتعلق ب «بتحليلية المفاهيم»، وهو ان الزمان يتعلق بتعيين جميع الظواهر الخارجية منها والداخلية، في حين لايتعلق المكان الا بتعيين الظواهر الخارجية.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى، فان مفوم الزمان مفهوم كلي وقبلي، فضلا عن انه يكون حاضرا في كل تمثلاتنا التجريبية بدون استثناء. لذلك، فان تحديده المتعالي هو الذي بواسطته يصبح تطبيق المقولة على الظاهرة شيئا ممكنا. يكتب كانط : «يحتوي مفهوم الفهم على الوحدة التركيبية الخالصة للمتباين بصفة عامة. ويحتوي الزمان، بما هو الشرط الصوري للتمثلات المتباينة للحس الباطني، وبالتالي لترابطها، يحتوى على متباين في الحدس الخالص قبليا. بيد ان التحديد المتعالي للزمان ينسجم مع المقولة (التي تشكل وحدته) من حيث انها كلية وانها تقوم على قاعدة قبلية. ولكن هذا التحديد

ينسجم، من جهة اخرى، مع الظاهرة، بهذا المعنى ان الزمان يكون متضمنا في كل تمثل من التمثلات التجريبية للمتباين. واذن، فان تطبيق المقولة على ظواهر ما سيكون ممكنا بواسطة التحديد المتعالي للزمان، وان هذا التحديد ذاته هو الذي يستخدم، من حيث انه خطاطة لمفاهيم الفهم، لاجراء ادخال الظواهر تحت المقولة»[79].

لعله من الواضح الان ان الزمان يحل مشكلة التمفصل بين القبلي والبعدي. فمن حيث انه صورة قبلية، فان طبيعته هي نفس طبيعة المقولات. واما من حيث انه صورة للحساسية، فان له نفس الطبيعة التي للظواهر. وهكذا، فالزمان هو الشرط العام الذي يمكن المقولة من الانطباق على موضوع ما. ان المتباين الحسي لايعطى لنا الا في الزمان. وعليه، فان تطبيق المقولات على هذا الحسي هو اولا وقبل كل شيء تحديد للزمان. من هنا نفهم ان الخيال، من حيث انه تلقائية، أي كخيال منتج، هو بالذات ملكة انتاج هذه التحديدات للزمان التي تتوسط بين الحساسية والفهم. وهكذا يرسم الخيال في حدس الزمان، وبشكل قبلي، الاطارات التي يمكن للظواهر ان تتعين داخلها، والتي تعين المقولة التي ينبغي على تلك الظواهر ان تندرج تحتها، اطارات وتحديدات للزمان تشكل «الخطاطات المتعالية» التي لايجوز الخلط بينها وبين الصور البسيطة. فعندما اضع خمس نقط متتالية مثلا، فانني احصل على صورة للعدد خمسة. ولكن خطاطة العدد هي تمثل للطريقة التي بواسطتها يمكنني ان اكون العدد خمسة او أي عدد اخر. ومن ثم، فالخطاطة ليست صورة، ولاخلاصة لصورة، ولكنها تشكل قاعدة لتكوين الصور. ان واقع الحال بالنسبة لمفاهيمنا الخالصة يجعل ان الاساس الذي تقوم عليه تلك المفاهيم لايتحدد في صور للموضوعات، وانما يتحدد في الخطاطات. فليس هناك مثلا أي صورة للمثلث يمكنها ان تتطابق بكيفية تامة مع مفهوم المثلث بعامة، اذ لايمكن لاي صورة من هذا النوع ان ترقى الى مستوى عمومية المفهوم. اما خطاطة المثلث، فانها لاتوجد الا على مستوى الفكر وحده، وتعني على هذا الاساس قاعدة للتركيب في الخيال بالنسبة لبعض الاشكال الخالصة يتصورها الفكر الخالص في المكان.

ويرى كانط بان هناك من الخطاطات بقدر ماهناك من مقولات، وبذلك فهو يضع تقابلا اساسيا بين هذه وتلك. اما المبدا الموجه لهذا التقابل، فيظل عنده هو الزمان. وهكذا فان مايقابل مقولة الكم هو خطاطة العدد، لان العدد هو التمثل الذي ينسحب على الاضافة المتعاقبة من الوحدة الى الوحدة. وما يقابل الكيف هو محتوى الزمان. فالزمان عندما يملؤه الاحساس يكون مقابلا لمقولة الواقع، اما عندما يكون الزمان فارغا من أي احساس، فان مايقابله هو مقولة النفي. ومن جهة العلاقة فان خطاطة الجوهر هي دوام الواقع في الزمان. اما خطاطة العلية التي تقابل مقولة العلية، فهي التعاقب الثابت. واخيرا، فان مقولات الجهة او الوضع يقابلها الوجود الكامن في الزمان (الامكانية)، والوجود الراهن (الواقع) والوجود المستمر (الضرورة).

و ينتج عما سبق ان خطاطية الفهم التي يقيمها التركيب المتعالي للخيال لاتهدف الى شيء اخر سوى الى وحدة كل العناصر المتباينة للحدس في الزمان. ومن ثم، وبشكل غير مباشر الى وحدة الادراك المتميز. ان خطاطات المفاهيم الخالصة للفهم تشكل اذن، حسب التحليل السابق، الشروط الحقيقية الوحيدة التي تمكن من ربط هذه المفاهيم بالموضوعات وتمكن بالتالي من اعطائها كامل دلالتها.



تنطبق مقولات الفهم اذن على موضوعات التجربة بواسطة الخطاطات. ولكننا نعرف «قبليا» ان موضوعات التجربة الممكنة تتطابق مع مايقدمه الفهم من ذاته الى المعرفة. ومعنى هذا ان هناك في مقولات الفهم مايجعلها قابلة للانطباق على الظواهر، فتصبح بذلك ذات قيمة موضوعية.

كيف ؟ وماهو هذا الشيء ؟ ان هذا الشيء هو ما يسميه كانط ب «مبادئ الفهم الخالص». ومبادئ الفهم هذه هي قضايا قبلية لاتنتج عن التجربة، ولكن التي يجب على التجربة ان تخضع لها، لانه بدونها لاامكان لان تكون هناك تجربة بالنسبة لنا باستطاعتنا ان نعرفها. وتقدم لنا قائمة المقولات، حسب كانط، مرشدا طبيعيا ويقينيا الى هذه المبادئ التي تعبر عما يتطلبه الفهم من الحدس حتى تقوم، بواسطة المقولات، الوحدة

الموضوعية للمعرفة. وربما اننا هنا قد نفكر في ان نضع على راس هذه المبادئ كلها مبدا «عدم التناقض». اكيد ان هذا المبدا يشكل مقياسا كليا وشاملا للحقيقة، ولكن بشكل سلبي محض، لانه لاينطبق الا على المعارف منظورا اليها في استقلال تام عن كل محتوى. ولما كان العلم الطبيعي قائما لامجال للشك في وجوده، ولما كانت الاحكام التركيبية القبلية هي التي تؤسس ذلك العلم وتضمن له حقيقته ويقينه، فان مجرد وجود تلك العلوم وحده يؤكد ان المقولات تنطبق فعلا على موضوعات التجربة، بواسطة مبادئ الفهم. ومادامت كل معرفة منصبة على الظواهر لابد بالضرورة من ان تكون تركيبية، فليس هناك ادنى شك في ان المبادئ العليا للمعرفة لابد بالضرورة من ان تكون هي كذلك تركيبية. بل ان اعلى مبدا من هذه المبادئ انما هو ذلك الذي يقرر بان للمعرفة التجريبية حتما طابعا تركيبيا. وهذا المبدا الاسمى الذي يمنح لقوانين الطبيعة ذاتها طابعا تركيبيا هو بمثابة القاعدة الكبرى التي ستتفرع عنها مبادئ اخرى للفهم لاوجود لها الا في الفهم الخالص وحده.

ولكن ماهي هذه المبادئ ؟ يقول كانط : «توفر لنا قائمة المقولات بشكل طبيعي تصميم قائمة المبادئ، لان المبادئ ليست شيئا اخر غير قواعد الاستخدام الموضوعي للمقولات». وهكذا يقترح علينا كانط قائمة المبادئ التالية

«1- بديهيات الحدس.
2- مستبقات الادراك
3- مماثلات التجربة.
4- مصادرات التفكير التجريبي بصفة عامة»[80]

«بديهيات الحدس» (Axiomes de l'intuition) تقابلها مقولات الكم، ومستبقات الادراك الحسي»(Anticipations de la perception) تقابلها مقولات الكيف. اما مماثلات التجربة» (Analogies de l'expérience) فتقابلها مقولات العلاقة، و«مصادرات التفكير التجريبي بصفة عامة (Postulats de la pensé empirique en général) تقابلها مقولات الوضع.

تستند بديهيات الحدس الى هذا المبدا وهو ان «كل الحدوس هي مقادير ممتدة». ومعناه انه لما كانت صورة كل الظواهر هي المكان والزمان، فانه ليس في وسعنا ان نتصور أي استمرار زماني محدد الا عن طريق الاضافة المتعاقبة لجميع اللحظات التي يتركب منها. فكل الظواهر هي مقادير متصلة لانها ممثلة بالضرورة، كحدوس في المكان والزمان، بواسطة التركيب الذي يكون به المكان والزمان ذاتهما محددين بشكل عام. ان مايدعوه كانط بالمقدار المتصل الممتد هو تمثل الاجزاء الذي يجعل ممكنا تمثل الكل. فليس بامكاننا مثلا ان نتمثل خطا، مهما كان قصره، مالم نرسمه في ذهننا، أي مالم نقم بانشاء جميع اجزائه بالتعاقب، وبالتالي مالم نقم بانشاء كل الحدس المقابل له. والواقع ان الحديث عن بديهيات الحدس يهدف عند كانط الى تاكيد ان العلم الرياضي بالامتداد، أي الهندسة، على مستوى بديهياته، انما يقوم بالذات على الشروط القبلية للحدس. فبديهيات الهندسة التي نسميها عادة بالمصادرات تقرر خصائص المكان، ومن ثم فهي ضرورية وكلية في ان لانها لاتتوقف على التجربة، ولكنها تتوقف على الصورة نفسها التي بدونها لايمكن ان تكون هناك موضوعات للتجربة. ولئن كانت الهندسة علما تركيبيا، أي انها تزيد من معارفنا، فذلك لان البديهيات فيها، حسب كانط، قضايا تركيبية قبلية.

اما «مستبقات الادراك» التي تقابلها مقولات الكيف، فهي تستند الى المبدا العام الذي يقرر بان «للواقع، الذي هو موضوع للاحساس، في كل الظواهر، مقدارا ذا كثافة، أي درجة». ان الادراك هو الشعور التجريبي، اي الشعور المصحوب بالاحساس. والظواهر من حيث انها موضوعات للادراك الحسي ليست حدوسا خالصة كالزمان والمكان ؛ انها تتضمن، علاوة على الحدس، مادة موضوع مايتمثل بواسطتها شيء مايوجد في المكان والزمان، أي واقع الاحساس منظور اليه كتمثل ذاتي خالص لايمكن ان يكون لنا به شعور الا بقدر ماتكون الذات متاثرة. ولما كان الاحساس لايشكل في ذاته أي تمثل موضوعي، ولايحتوي على اي حدس للمكان ولا أي حدس للزمان، فان ليس له أي مقدار ممتد، متصل، ولكن له مع ذلك مقدار معين هو مقدار الكثافة يتراوح بين الصفر او انعدام الاحساس وبين

درجة غير محددة، أي درجة التاثير على الحواس. على هذا الاساس، يجب ان نفهم من عبارة «المقدار التكثيفي» (Grandeur intensive) درجة التاثير الحسي على الحواس، ومن «الاستباق» الحكم الذي نصدره على موضوعات التجربة قبل ان ندركها. على انه قد يبدو من الغريب حقا ان نستبق التجربة فيما يتعلق بمادتها نفسها، ولكن اذا كانت كل الاحساسات لايمكنها، بماهي كذلك، ان تعطى لنا الا بصفة بعدية، فان الخاصية التي تمتلكها في ان تكون لها درجة، لايمكن معرفتها الا بكيفية قبلية. من هنا يقرر كانط ان ليس هناك احساسا، أي واقعا في الظاهرة لادرجة له، لانه بدون هذه الدرجة لن يكون الاحساس أي شيء بالنسبة لنا. وربما كانت اهمية هذا المبدا تكمن في انه يدخل على نظرية المادة على نحو ماتصورها ديكارت مثلا، عنصرا اخر غير الامتداد، وهو عنصر الدرجة، فيقضي بذلك على فرضية الفراغ التي سادت بين الفيزيائيين لمدة طويلة من الزمن. واما بخصوص «مماثلات التجربة»، التي تقابل مقولات العلاقة، فان لها مبدءا عام يحكمها : «لاتكون التجربة ممكنة الا بتمثل ترابط ضروري للادراكات الحسية». ان الامر على مستوى هذا المبدأ لايتعلق بالطبيعة ذاتها للظواهر، ولكنه يتعلق بوجود هذه الظواهر في الزمان. فالمماثلات هي القواعد الاساسية التي تحدد العلاقات بين الظواهر في الزمان وترجعها الى الوحدة الضرورية للادراك الاصلي المتميز. ان التجربة هي معرفة اختبارية، أي معرفة تحدد موضوعا ما بالادراكات. ومن حيث هي كذلك، فانها تركيب للادراكات الحسية ليس هو نفسه متضمنا فيها. بل يشتمل على الوحدة التركيبية لتكثرها في الشعور، وحدة تشكل الاساس في معرفة موضوعات الحواس. غير ان الادراكات في التجربة لاتترابط فيما بينها الا بكيفية عرضية، أي بالصورة التي يمكن معها القول بانه لايمكن ان ينتج عن هذه الادراكات في ذاتها أي ترابط ضروري يجمع بينها. لذلك يتوجب تحديد وجود الموضوعات في الزمان بربطها في الزمان بشكل عام، أي بواسطة المفاهيم التي توحدها قبليا. ولما كانت هذه المفاهيم تتضمن الضرورة دوما، فان التجربة ليست ممكنة الا بفضل تمثل الترابط الضروري للادراكات.

توضح المماثلة الاولى مبدا ثبات الجوهر عندما تقرر بان الجوهر يظل ثابتا وسط تغير كل الظواهر، وان كميته لاتزيد ولاتنقص في الطبيعة. فكل الظواهر تتعين في الزمان. وفي الزمان وحده كدعامة اساسية يمكننا، حسب كانط، ان نتمثل التاني والتعاقب. لذلك، فالزمان الذي يجب ان يفكر ضمنه كل تغيير يلحق بالظواهر، يظل دائما هو هو لايتغير. اما التعاقب والتاني، فلا يتمثلان فيه الا كتحديدات له. بيد ان الزمان لايمكنه ان يدرك في حد ذاته، لذلك، ففي موضوعات الادراك، أي في الظواهر يجب البحث عن الدعامة التي تمثل الزمان بصفة عامة والتي يمكن ان يدرك فيها كل تغير او كل تعاقب. الا ان دعامة كل ماهو واقعي، أي كل مايتمي الى وجود الاشياء، هي الجوهر الذي لايمكن التفكير في كل مايتمي الى الوجود فيه الا كتحديد[81]. ومن ثم، فان هذا الشيء الذي يدوم، والذي تتحدد بالضرورة، بالعلاقة معه، كل علاقات الظواهر في الزمان، هو «جوهر» الظاهرة، أي ما تتضمنه كواقع ومايبقى دائما هو نفسه كدعامة لكل تغيير. وكما ان هذا الجوهر لايمكنه ان يتغير في وجوده، فان كميته في الطبيعة لايمكن ان تزيد او تنقص. وهكذا، فان الجوهر هو مايظل دائما ثابتا في سيرورة التغيير، وهو مايجعل من التغيير شيئا قابلا للفهم. فعندما نقول بان شيئا ما يتغير، فاننا لانعني بذلك ان وجودا يعقب وجودا، وانما نعني اساسا ان نفس الشيء الذي كان يظهر لنا في شكل مايقدم لنا ذاته، بعد ذلك، في شكل اخر. ومعنى هذا ان التغييرلاينصب على الجوهر وانما على العوارض فقط. ان كل لحظة من الزمن تعمل على ظهور شيء جديد، ولكنها لاتخلق شيئا : وذلك هو مبدا الجوهر الذي يدوم. والنتيجة ان الدوام هو الشرط الضروري الذي يسمح بتعيين الظواهر كاشياء او موضوعات في تجربة ممكنة

وتعرض المماثلة الثانية للمبدأ الذي يحكم التعاقب في الزمان تبعا لقانون العلية، وصياغته كالتالي : «تحت كل التغييرات تبعا لقانون ترابط العلل والمعلولات». ان ادراكنا للظواهر يكون دوما ادراكا متعاقبا، أي اننا ندرك الأشياء الواحدة تلو الأخرى. ولكن ينبغي أن نميز بين تعاقب تمثلاتنا وبين نظام الظواهر موضوعيا. فليس الإدراك البسيط وحده هو الذي

يمكننا من معرفة العلاقة الموضوعية بين الظواهر. ولكن عكس ذلك، فإن المفهوم القبلي للعلاقة بين العلة والمعلول هو الذي يمكن ان يعطي للتجربة وحدتها الموضوعية، وبالتالي يمكننا من فهم النظام الواقعي في الظواهر. فنحن ندرك بواسطة العلية في كل تغيير، ايا كان نوعه وحجمه، تعاقبا ضروريا. والعلية تجعل نظام الادراكات المتعاقبة ضروريا في ادراك كل مايحدث. لانه لايمكن ان تكون هناك معرفة موضوعية بالظواهر الا بفضل القاعدة التي تربط بالضرورة ما يحدث بما يسبقه ويأتي قبله، وذلك هو قانون العلية. ولان المعرفة في هذا الاطار هي دوما معرفة بالاسباب، ففهمنا لظاهرة ما يتوقف جوهريا على النظر اليها على انها نتيجة ضرورية لظاهرة اخرى. وهكذا، فبعيدا عن ان يكون مفهوم العلية مفهوما مستخلصا من التجربة كما كان يعتقد هيوم، فانه يمثل الشرط الضروري لقيام التجربة نفسها، الصورة القبلية التي، باقامتها لترابط ضروري في التعاقب الذاتي لتمثلاتي، تمكنني من ارجاعها الى واقع موضوعي لامجال للشك فيه.

اما المماثلة الثالثة، فتعرض لمبدا التآني تبعا لقانون فعل التاثير المتبادل او الاشتراك : «فكل الجواهر، من حيث انها يمكن ان تدرك على انها متانية في المكان، تكون في حالة فعل تاثير متبادل كوني». تكون الاشياء متانية عندما توجد في نفس الزمان الواحد. ونحن نتعرف على التاني بكون ان ادراك شيء ما يمكن ان يتبعه ادراك شيء اخر و العكس بالعكس. ولكن، لكي نتمكن من تاكيد ان التعاقب المتبادل للادراكات يقوم في الموضوع، بمعنى انه لكي يكون للتاني قيمة موضوعية، فانه لابد من وجود مفهوم التحديد المتابدل للاشياء ؛ وهذا المفهوم هو مفهوم الاشتراك او الفعل المتبادل. فاذا لم اتصور بوضوح ترابطا ضروريا بين «أ» و «ب» بالشكل الذي يحدد به «أ» «ب» في مكانه من الزمان، و «ب» يحدد بدوره « ا»، فانه لن يكون باستطاعتي ان اقول ان «أ» و «ب» يوجدان بصورة متانية. بل ان مل مايمكن ان اقوله هو ان ادراكي ل «أ» يتبع تارة ادراكي ل «ب» و ان ادراكي ل «ب» يتبع تارة اخرى ادراكي ل «أ». لذلك، لايمكن ان تكون هناك تجربة موضوعية بدون هذا المبدا في الفعل المتبادل.

واخيرا يتحدد المبأ الرابع للفهم في مايسميه كانط ب « مصادرات التفكير التجريبي بصفة عامة»، وهو المبدا الذي يقابل مقولات الوضع. وتتخذ هذه المصادرات ثلاثة اشكال هي على التوالي :

أ- «ان كل مايتوافق مع الشروط الصورية للتجربة فيما يخص الحدس والمفاهيم، فهو ممكن»، وهذا مايقابل مقولة الامكان،

ب - «ان كل ما يتوافق مع الشروط المادية للتجربة (للاحساس) فهو واقعي»، وهذا مايقابل مقولة الوجود،

ج- «ان كل ما يتحدد توافقه مع الواقع تبعا للشروط العامة للتجربة، فهو ضروري (يوجد بالضرورة)»، وهذا ما يقابل مقولة الضرورة [82].

ويلاحظ كانط بخصوص هذه المصادرات ان مقولات الوضع لاتتعلق بالاشياء ذاتها، بالنسبة الى تحديدها، ولكنها تتعلق بعلاقتها بالفهم، أي بالكيفية التي يضعها بها الفهم. على ان ما يميزها هو انها لاتزيد ابدا، كتحديد للموضوع، من المفهوم الذي تقترن به كمحمولات، ولكنها تعبر فقط عن العلاقة بملكة المعرفة. فحتى عندما يكون مفهوم شيء ما كاملا، فانه بوسعي ان اتساءل حول ما اذا كان هذا الشيء ممكنا، او واقعيا، او ضروريا. فليس ثمة أي تحديد اخر يمكن تصوره، انطلاقا من هنا، للموضوع. الا ان الامر هنا انما يتعلق بالاساس بمعرفة ماهي العلاقة التي تربط بين هذا الموضوع وبين الفهم في استخدامه التجريبي. ولهذا السبب بالذات، فان مبادئ الوضع لاتفعل شيئا اخر سوى تفسير مفاهيم الامكان والواقع والضرورة في استخدامها التجريبي، كما تعمل كذلك على تخصيص المقولات للاستخدام التجريبي البحث، دون السماح لها باي استعمال مفارق. والواقع انه اذا لم تكن لهذه المقولات قيمة منطقية وحسب، واذا لم تكن مقصورة على التعبير تحليليا عن صورة التفكير، وانما تتعلق بالاشياء وبامكانها وواقعيتها وضرورتها، فانه يجب ان تنطبق على التجربة الممكنة ووحدتها التركيبية التي تعطى فيها وحدها موضوعات التجربة. ويسمى كانط مبادئ الوضع هذه «مصادرات» للدلالة على ان المسالة لاتتعلق بقضايا يتم التسليم بها دونما حاجة الى براهين، ولكن للدلالة على قضايا يعطي الفهم بواسطتها

نفسه موضوعه وذلك بانتاج مفهومه. اما عن كونها «مصادرات للتفكير التجريبي بصفة عامة»، فذلك لانها تتعلق بامكان وواقع وضرورة الاشياء من حيث انها موضوعات لتجربة ممكنة.

وبناء على هذا، تقرر المصادرة الاولى انه لكي يكون الشيء ممكنا، فلا بد من ان تتحقق الشروط التي بدونها لايمكن ان تكون هناك تجربة، أي ان يتصور من خلال الصور القبلية للحساسية والفهم. واذا كان الممكن هو مايمكن ان يكون، فانه لايكفي الا يشتمل مفهوم ما على أي تناقض حتى يكون موضوعه، بل ينبغي على هذا المفهوم ان يتوافق مع شروط التجربة تلك.

وترى المصادرة الثانية انه اذا كان الحدس والمفهوم يحددان امكانية التجربة، فانه لابد من توفر مادة تخضع الى صورة الحساسية ومقولات الفهم حتى تصبح التجربة واقعية بالفعل. وليست هذه المادة سوى الادراك الحسي نفسه. ومعنى هذا ان الانتقال من الممكن الى الواقعي يتم باللجوء الى التجربة وحدها، والواقع تبعا لذلك لابد من ان يرتبط بالادراكات. وبناء عليه، فلن نستطيع ان نستنتج من مفهوم موضوع ما وجود هذا الموضوع بالفعل في صميم الواقع، اذ لايمكننا ان نمضي من التصور الذهني الى الوجود الواقعي الا اذا جعلنا من التجربة نقطة انطلاقنا. قد يكون المفهوم سابقا على الادراك، ولكن هذا لايعني سوى ان الشيء ممكن فقط، لان الادراك الذي يوفر للمفهوم مادته هو الوحيد الذي يحدد طابع الوجود الواقعي لذلك الشيء. ولكن يقرر كانط انه، على الرغم من انعدام اية علاقة بين المفهوم والوجود، فان بامكاننا ان نعرف وجود شيء ماحتى قبل ان ندركه، أي بكيفية قبلية نسبيا، شريطة ان يتوافق هذا الشيء مع بعض الادراكات تبعا لمبادئ ترابطها التجريبي. فاذا كنا نستطيع مثلا ان نقر بوجود مادة مغناطيسية تخترق كل الا جسام، على الرغم من استحالة ادراكنا لها بصفة مباشرة بسبب طبيعة تشكل حواسنا، فذلك لاننا قد انطلقنا من واقعة تجريبية اكيدة وهي خادبية قطعة من الحديد. فكلما امتد ادراكنا وما يتعلق به حسب القوانين التجريبية، كلما امتدت معرفتنا ايضا بوجود الاشياء. والنتيجة انه « اذا لم نبدا من التجربة او اذا لم نتصرف تبعا لقوانين التسلسل التجريبي للظواهر، فانه سيكون من العبث المحض ان ندعي سبر وجود شيء مامن الاشياء»[83].

اما فيما يرجع الى المصادرة الثالثة والاخيرة، والتي تقول بان كل مايتحدد توافقه مع الواقع وفقا للشروط العامة للتجربة فهو ضروري، فانها تتعلق بالضرورة المادية في الوجود وليس بالضرورة الصورية والمنطقية في ترابط المفاهيم. ومعنى هذا ان استنتاج ضرورة الوجود لايتم عن طريق المفاهيم او التصورات العقلية، بل لابد لنا من ان نعرف اوليا بان هناك ترابطا ضروريا بين الظواهر وان هذا الترابط خاضع لقانون العلية. فالوجود الوحيد الذي يمكن اعتباره ضروريا هو وجود المعلولات التي تنتج عن علل معطاة حسب قوانين العلية. ولذلك، فان الذي نعرف ضرورته ليس هو وجود الاشياء كجواهر، وانما وجود حالاتها المتعاقبة. وهكذا يكون الضروري هو الواقعي وقد وجد مكانه في تسلسل العلل والمعلولات. الامرالذي يسمح لكانط باستنتاج هذا المبدا الجوهري في الطبيعة : «ان كل مايحدث هو ضروري فرضيا : هذا هو المبدا الذي يخضع التغيير في العالم الى القانون : أي الى قاعدة للوجود الضروري و التي بدونها قد لاتكون هناك حتى طبيعة بالمرة. ولهذا السبب، فان المبدا القائل لاشيء يحدث بالمصادفة العمياء، هو قانون قبلي للطبيعة. ونفس الشيء بالنسبة لهذا القانون الاخر : ليس هناك في الطبيعة ضرورة عمياء، ولكن هناك ضرورة مشروطة ؛ وبالتالي ضرورة عاقلة . ان هاذين المبدئين هما قوانين تخضع لعبة التغييرات الى طبيعة الاشياء (كظواهر)[84]».



تلك هي منظومة كل مبادئ الفهم الخالص. فبفضل هذه المبادئ تكون المقولات مهياة للانطباق على موضوعات التجربة. وهكذا يتحد عمل الحساسية مع عمل الفهم لتتشكل معرفتنا بالظواهر.

ان النتيجة العامة التي يمكن استخلاصها من هذا التحليل هي ان مبادئ الفهم الخالص ليست شيئا اخر سوى كونها مبادئ قبلية لامكانية التجربة، وان بهذه التجربة تتعلق كل القضايا التركيبية القبلية، بل ان امكانية هذه القضايا ذاتها انما تنهض بالاساس على هذه العلاقة. فكل مايستمده الفهم من ذاته لايمكن ان يكون له أي استخدام اخر غير الاستخدام التجريبي. ان

استخدام المفاهيم الخالصة للفهم يكون دوما تجريبيا بينما لايمكن ان تتعلق مبادئ الفهم الخالص الا بموضوعات تجربة ممكنة.

هل حان الوقت الان، بعد هذا التحليل للمقولات ومبادئ الفهم، للكلام عن هذا الاستخدام ؟

انه لاقيمة للمقولات الا عندما تنطبق على موضوعات الحدس، ولامعنى للمبادئ الا عندما تحدد قبليا امكانية التجربة، أي المعرفة بالموضوعات. اما خارج هذا النطاق، فنحن نفكر، ولكننا لانعرف. على هذا النحو، يهيؤنا هذا التمييز بين المعرفة والتفكير للانتقال الى مشكلة حدود المعرفة، أي الى التمييز بين الظواهر والاشياء في ذاتها. وهو تمييز اساسي يقتضيه بالضرورة نظام البناء في نظرية المعرفة عند كانط. بمعنى ان مشروع هذه النظرية يتضمن جوهريا الاستبعاد المطلق للشيء في ذاته، اذ ان المعرفة انما تتحدد بالاساس، كما يتصور «النقد»، في تحويل الشيء في ذاته الى ظاهرة، أي الى شيء لنا.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى، فان نسق مبادئ الفهم الذي انشأه كانط والذي عرضنا له في الصفحات الماضية، انما يجد هدفه النظري الاساسي، داخل اشكالية «النقد»، في عملية استنباط المبادئ العامة لعلم الطبيعة المحض استنباطا قبليا بالاستناد الى مقولات الفكر وتركيباته الاولية التي تجعل التجربة نفسها ممكنة. انها عملية الفلسفة المتعالية التي تتجاوز حدود الاقرار بالوجود الفعلي للمعرفة الفيزيائية لترقى الى الموقع الذي انطلاقا منه يمكن استنباط الاسس والمبادئ التي تقوم عليها والتي تجعل منها «بحق» معرفة موضوعية، يقينية. وبذلك يكون كانط قد اجاب عن السؤال : كيف يكون علم الطبيعة الخالص ممكنا؟ ويقرر «النقد» ضمن هذا التوجه بان القوانين التي تحكم الطبيعة هي قوانين الظواهر، وبالتالي فانها قوانين ترتد الى الذات العارفة وحدها. ومعنى ذلك ان شروط الطبيعة انما تستنبط من شروط الفكر، الامر الذي تترتب عليه هذه الاطروحة التي تخترق الكانطية في عمقها وتقوم في قاعدة «النقد» كله وهي : ان الاشياء تدور حول الفكر، وليس الفكر هو الذي يدور حول الاشياء. وهذا بالذات هو ما يسميه تصدير الطبعة الثانية للكتاب ب «الثورة الكوبرنيكية».

من المعرفة إلى الوجود : ضرورة الميتافيزيقا

حول مبدأ التمييز في الموضوعات بين «الظواهر» و«الاشياء في ذاتها»، يشير كانط الى انه سينتقل من دائرة المعرفة الى دائرة الوجود، ولكن بعد ان يقرر هذه النتيجة الهادئة التي يريد لها ان تكون حكيمة : «العله قد يكون من الحكمة ان نتحدث بهذا الشكل : ان للمقولات الخالصة، بدون الشروط الصورية للحساسية، دلالة متعالية بحتة، ولكن ليس لها أي استخدام متعالي، لان هذا الاخير مستحيل في ذاته (. . .). ان المقولات الخالصة، عندما نعزلها عن كل حساسية، أي عندما لايمكنها ان تنطبق على أي موضوع ممكن، تكون ببساطة الصور الخالصة والاستخدام العام للفهم بالنسبة للموضوعات بصفة عامة وللتفكير، دون ان نتمكن بواسطتها وحدها أن نفكر وان نحدد أي موضوع»[85].

ما هي الظواهر؟ يجب أولا أن نجرد اذهاننا من الفهم العادي للظاهرة بانها هي كل ما يقوم في الخارج والذي ندركه مباشرة بحواسنا. ان الظاهرة عند صاحب «النقد» هي شيء آخر تماما. فالتجليات الحسية، التي نتصورها كموضوعات بمقتضى وحدة المقولات، تسمى ظواهر. الظاهرة إذن هي الموضوع الذي نستطيع معرفته، والموضوع هوالشيء الذي ينتج عن تطبيق مقولات الفهم على معطيات الحساسية. أما «الشيء في ذاته»، فيقول عنه كانط :«إذا سلمت بأشياء تكون ببساطة موضوعا والتي يمكنها مع ذلك ان تكون معطاة بهذه الصفة ذاتها إلى الحدس، ولكن ليس للحدس الحسي، فإنه ينبغي أن نسمي هذه الأشياء نومينات (أي أشياء في ذاتها)»[86]. وهنا لا بد من طرح السؤال : هل يمكن لمفاهيم فهمنا الخالصة أن يكون لها معنى بالنسبة لهذه الأشياء في ذاتها؟ أو هل يمكن لها أن تقيم بها معرفة ما؟

إن الفهم، الذي يعتبر الظاهرة كموضوع ينظر إليها ضمن علاقة معينة، يمكنه أن يقيم لنفسه في ذات الوقت، وخارج هذه العلاقة، تمثلا عن «شيء في ذاته»، وبذلك، فهو يقرر أن بإمكانه أن ينشا مفاهيم عن هذا النوع من الموضوعات. ولما كان الفهم لا يتوفر إلا على المقولات، فانه يزعم ان بامكانه ان يتصور هذه الموضوعات بواسطة المقولات الخالصة ؛ ومن ثم، فهو ينتهي إلى اعتبار المفهوم اللامحدد عن «كائن معقول»، متصور كشيء خارجي

تماما عن حساستنا، على أنه المفهوم المحدد لكائن يمكننا ان نعرفه بواسطة الفهم نفسه.

ولكن هذا الزعم لا يعدو أن يكون مجرد وهم خادع، لكل الأسباب التي ذكرناها سابقا. «النومين» أو «المعقول» هو الموضوع الذي لا يمكنه أن يكون موضوع حدس حسي، ومن ثم فهو شيء غير قابل للمعرفة مطلقا. ولكن، رغم ذلك، فهو موضوع يعطى للفهم، أي يظل ممكنا. وبهذه الصفة، فنحن نفكر فيه فقط. بل ان «النقد» يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرى بان «النومين» ليس سوى مفهوما ل «النومين»، ومفهوم «النومين» ليس «نومينا»، بل انه تجريد عام ليس للنومين وحسب، ولكن لشيء ما بصفة عامة دونما اعتبار لشروط الحساسية. ان هذا الشيء العام الذي باستطاعتنا ان نفكر فيه وحسب، لا يتوفر على أية خاصية معينة تجعله موضوعا قابلا للمعرفة من قبل فهمنا. ولعل ذلك هو الخطأ الجسيم الذي وقعت فيه، حسب «النقد»، كل المثاليات الوثوقية حينما منحت لنفسها الحق في الانتقال المباشر من القابل للمعرفة إلى القابل للتفكير فقط. ان الانتقال الوحيد الممكن في مجال المعرفة، من المحسوس إلى المعقول، هو ذلك الانتقال الذي لا يتجاوز بنا موضوعات الحدس الحسي، لأن ليس هناك إلا عالم الظواهر الذي يصبح معقولا عندما ينظمه الفهم حسب قوانينه الخاصة. أما خارجه، فلا يمكن ان نعرف أي شيء بصفة يقينية.

ليس مفهوم «النومين» مفهوما ايجابيا، والمفهوم المجرد هكذا لا يعني بالضرورة انه، لمجرد كونه يمكن ان يخلو من التناقض المنطقي، يشير الى شيء حقيقي. لان لابد لحدس ما ان يقابله. ومع ذلك، يمكن ل «النومين» ان يدل على موضوع حقيقي، ولكن شريطة ان يكون هناك نوع اخر من الحدس : الحدس العقلي الذي يقابله كمفهوم. فهل يمكن ان يكون لنا مثل هذا الحدس ؟

لقد راينا سابقا بان «النقد»، بالصورة التي يتقدم بها الينا، يستحيل عليه ان يسلم بوجود حدس كهذا. بل ان قاعدة البناء الصلبة فيه تستلزم نبذه نبذا نهائيا. ولئن كانت اشكالية «النقد» لايمكنها ان تقبل موضوعيا بتعيين أي مكان لهذا الحدس لان منطق التفكير والاستدلال فيها لاينصب الا

على الوضع المميز للذهن البشري، فانها لاتقر الا بوجود الحدس الحسي، الوحيد الممكن بالنسبة لوضعنا الإنساني. صحي أن أمر اثبات أن الحدس الحسي هو الاوحد الممكن بصفة عامة هو امر في منتهى الصعوبة والتعقد، سيما وان فلسفات كثيرة تؤمن بانواع اخرى من الحدس ؛ وصحيح ايضا ان «النقد» لم يتمكن من تقديم مابه يمكن حسم هذه المسالة بشكل نهائي. ولكن مع ذلك، فان كانط استطاع، على طول صفحات الكتاب، على الاقل على مستوى النصوص الخاصة بنظرية المعرفة، ان يثبت بوضوح وعمق ان ذلك الحدس هو الوحيد الممكن بالنسبة لنا نحن البشر. وهكذا، فاذا كنا لانحدس الا حسيا، لاعقليا، فان معرفتنا بالنومين مستحيلة حتما. واذا كان «النومين» لايمكن ان يقابل الا حدسا عقليا، ليس من طبيعتنا، فهل يمكن القول، بعد كل هذا، بموضوع للمعرفة حتى ولو ظل شيئا للتفكير، أي بلا موضوع بالمعنى الدقيق ؟ كلا، يقول كانط. بمعنى انه اذا تصورنا النومين كموضوع لحدس غير حسي، فانه يجب علينا ان نقبل باسلوب خاص في الحدس يكون عقليا، وبالتالي فان النومين في هذه الحالة سيكون مفهوما ايجابيا. ولكن لما كان لامجال للشك البتة في عدم قدرتنا على تصور امكانية مثل هذا الحدس، فان كل مانستطيع فعله هو ان نتصور الشيء في ذاته بكيفية سلبية محضة. أي ان النومين، بالمعنى السلبي، هو الشيء من حيث انه ليس موضوع حدس حسي، وخارج طريقتنا الذاتية لادراكه. وبعبارة اخرى، فان ليس هناك ما يمكن أن نسميه ي «النومين» لأنه لا يعدو أن يكون تفكيرا في الغير القابل للمعرفة. ولكن ليس تفكيرا في لاشيء بالمرة، بل بالعكس، تفكيرا في الوجود، الوجود الذي ليس قابلا للمعرفة، من حيث انه يتميز جذريا عن المعرفة. هذا الوجود في ذاته الذي لايمكن حتى ان نسميه بدقة شيئا في ذاته. ورغم ذلك، يرى كانط بان مفهوم «الشيء في ذاته» لاينطوي على أي تناقض منطقي. وهو اذ يقرر ذلك، فلانه يمنح لهذا المفهوم اهمية كبرى من حيث انه يقضي على كل امل قد يراودنا في الوصول الى حدس عقلي.

واذن، فاذا كنا لانستطيع ان نتصور الاشياء في ذاتها الا بالمعنى السلبي المحض، فلان نظرية الحساسية نفسها تفضي بالضرورة، وفق اطروحاتها

الاساسية، الى هذا الموقف. ان «الاستطيقا المتعالية»، في هذا المعنى، هي نظرية هذه الاشياء في ذاتها بالمعنى السلبي.

لعله من الواضح الذي لايحتاج الى مزيد بيان، انه لما كان فكرنا مزود بصور ومبادئ اولية قبلية تمثل الشروط الضرورية لكل تجربة، فانه من المستحيل تطبيق هذه الصور والمبادئ خارج نطاق التجربة. حقا ان مصدر المقولات والمبادئ ليس تجريبيا، ولكن الفهم لايستطيع استخدامها الا استخداما تجريبيا. ومن حيث ان التجربة الوحيدة التي نمتلكها هي تلك التي تنطبق فيها مقولات الفهم على الحدوس الحسية في الزمان والمكان، فان كل مانعرفه انما هو بالضرورة الظاهرة. وبما ان الحدس العقلي لايتوافق ابدا مع طبيعة قدراتنا العارفة، كما قلنا، فان استخدام المقولات لايمكنه باي حال ان يمتد الى مافوق حدود موضوعات التجربة.

ولكن ليس معنى كل ماسبق ان مفهوم «النومين»، بالتحديد السلبي الذي ذكرنا، لاقيمة له ولايلعب أي دور في نظرية المعرفة عند كانط. كلا، فعندما قلنا سابقا بان التفكير في الشيء في ذاته ممكن جدا، بل قائم باستمرار، حيث ان ليس هناك ما يمنعنا منه، ولكن كتفكير لايرقى الى درجة المعرفة، لم نكن نعبر في الواقع الا عن خاصية اساسية ملازمة له كمفهوم. وهي انه لاينطوي على أي تناقض. لماذا ؟ «لانه لايمكن لنا ان نؤكد (بصفة مطلقة) ان الحساسية هي النوع الوحيد الممكن للحدس»، أي انه ليس من حقنا ان نفترض بان طريقتنا في المعرفة هي الطريقة الوحيدة الممكنة، لاننا عندئذ سنقع في الخطا الذي اقترفه السابقون على كوبرنيك حينما كانوا يعتبرون وجهة نظرنا على سطح الارض هي وجهة النظر المطلقة. وهذا مايسميه كانط ب «المفهوم الاشكالي»، يقول : «اعني بالاشكالي مفهوما لايحتوي على أي تناقض والذي، من حيث انه حد لمفاهيم معطاة، يرتبط بمعارف اخرى، ولكن التي لايمكن لواقعها الموضوعي ان يعرف باية طريقة»[87]. هذا من جهة، ومن جهة اخرى، فان مفهوم النومين ضروري، حيث انه يلعب دورا اساسيا لمنع فهمنا من تجاوز معطيات التجربة، او لكي لانمتد بحدسنا الحسي الى غاية الاشياء في ذاتها.

ومع انه خارج دائرة الظواهر ليس ثمة الا الفراغ بالنسبة لنا، معرفيا، فان النومين يظل ذا فائدة عظمى بالقدر الذي يحد فيه المحسوس ويمنعه من ان يتحول الى شيء في ذاته، أي انه يرسم الحد النهائي الذي لامناص للمعرفة من ان تتوقف عنده. وينجم عن ذلك هذا التحديد البالغ الاهمية الذي يوصلنا اليه النقد الجذري لقدرتنا العارفة : ان مفهوم النومين ليس سوى مفهوما تحديديا (Limilatif).

الا ان الجدير بالتسجيل في هذا الصدد هو ان مفهوم النومين بهذا المعنى ياخذ مكان الفهم الخالص لان كانط يختار هنا فهما «حسيا» وليس فهما محدودا بالحسي. ففهمنا لايحد الحساسية بذاته، ولكنه يحدها بتسميته للنوميات اشياء في ذاتها. وهكذا نفهم ان النومين الذي يفكره الفهم او يقوله الفهم، حتى ولو كان قابلا لان يسلم به كمفهوم اشكالي، بل حتى لو كان محتوما لاغنى لنا عنه، فانه لا ينتمي مع ذلك الى الفهم.

هل يمكن بعد هذا، ان نتردد في التخلي عن الاستخدام المتعالي الصرف للمقولات ؟ فلنحاول ان نستند الى هذا الاستخدام للوصول الى تاكيد تركيبي قبلي ما. شيء مستحيل طبعا، من منظور «النقد». من هنا هذه النتيجة النهائية التي يختم بها كانط تحليله لمسالة الشيء في ذاته : «ان مفهوم موضوعات خالصة، معقولة فقط، هو مفهوم فارغ كليا من المبادئ التي تؤسس تطبيقه. لانه لايمكننا ان نتخيل اية طريقة تعطانا بواسطتها هذه الموضوعات. اما التفكير الاشكالي الذي يترك لها، مع ذلك، المجال مفتوحا، فانه لايصلح كمجال فارغ، الا لحد المبادئ التجريبية، دون ان يشتمل او يشير الى موضوع آخر للمعرفة خارج نطاقها»[88].



إجمال ومناقشة

بهذه الصورة ينتهي التفكير الكانطي لمسالة ما لايمكن ان يكون قابلا للمعرفة، طبقا لشروط تشكل الذات العارفة، إلى مايسميه لينين ب «لاأدريه» كانط : أي اننا لايمكننا ان نعرف العالم الاعلى نحو مايبدو لنا، وليس كما

هو في ذاته. لان الشيء في ذاته الذي يظل مجهولا لدينا بصفة نهائية، لابد من ان يصير شيئا لنا، وبالتالي فانه سيكف عن ان يبقى في ذاته. ولكن، مع ذلك، ينبغي الابقاء على وجوده، على الاقل للتاكيد على ان الظاهرة ليست مجرد مظهر صرف اووهم ذاتي محض.

ويعتبر لينين بان اطروحة كانط هذه هي التي تكثف كل تناقضات الفلسفة النقدية وتهدد بانفجارها، على الرغم من انها تحدد التميز النوعي لهذه الفلسفة داخل الاشكالية العامة للتوجه الفلسفي المثالي الذي تنتمي اليه.

ولكن لماذا لينين ؟ لانه اهتم اهتماما بالغا بدحض قضية الشيء في ذاته عند كانط. الا انه فعل ذلك بطريقة غير مباشرة، عبر هيجل ومن خلال تعليقاته على نصوص كتاب «علم المنطق».

لقد قرأ لينين هيجل «علم المنطق»، فما الذي كان يهمه فيه ؟

ان مايسجله لينين في «دفاتره»[89] ويوليه اهمية كبرى هو المقاطع الاساسية التي يخصصها هيجل لنقد فلسفة كانط. يقول التوسير : «لايلفت منه ابدا، ففي كل مرة يجد فيها لينين نقدا لكانط، بقلم هيجل، فانه يوافقه عليه ؛ وبشكل خاص عندما ينتقد هيجل الفكرة الكانطية عن الشيء في ذاته كشيء لايمكن معرفته»[90]. ومعنى هذا ان «علم المنطق» يشكل موقفا متقدما جدا يمكن الاستناد اليه في تفنيد كل ادعاءات المثالية، وخصوصا عندما يتعلق الامر بنسف الموقف اللاادراي لكانط على الصعيد المعرفي.

ولكن كيف يمكن الاعتماد على المثالية المطلقة لهيجل لهدم المثالية المتعالية النقدية لكانط ؟

صحيح ان تاريخ الفلسفة مليء بمشاهد الصراع المستمر بين الفلاسفة من اجل تصحيح بعضهم البعض، او دحض بعضهم لبعض. ولقد راينا كيف ان كانط نفسه ينتقد ديكارت وهيوم وباركلي. . ويمكن ان نجد في كتابات هيجل انتقادات صارمة و «نهائية»، لا لهذا الفيلسوف او ذاك، ولكن لكل الفلاسفة السابقين عليه ابتداء من افلاطون، سيما وان الهيجلية تقدم ذاتها، وبوعي صريح، على انها تمثل الخلاصة النهائية لتاريخ الفلسفة كله تتجاوز فيه كل ماظل ناقصا او جنينيا فيها. فمن هذا المنظور، لاعجب ان نقرا لهيجل انتقادات حاسمة للفلسفة الكانطية.

ولكن المدهش حقا ان نجد مفكرا ماديا جدليا من طراز لينين لاينتقد كانط مباشرة بالاعتماد على اطروحات المادية نفسها، حتى ولو كانت المادية الجدلية كما يفهمها، بل كما ساهم هو نفسه في بلورة اسسها النظرية، ولكن بالاستناد الى المثالية الهيجلية بالذات. ولعل معنى هذا، بتعبير اخر، ان تقويض المثالية، حتى في اشد صياغاتها ايغالا في التجريد والاطلاقية كما هو الحال في «علم المنطق»، ينطوي على مابه يمكن تدعيم الموقف الاخر في التوتر الذي يخترقها ويؤسس تناقضاتها.

على هذا الاساس نفهم كيف «يستثمر» لينين «علم المنطق» لانجاز عملية فكرية جريئة ذات شقين : يقوم في الشق الاول منها بالتبني الكلي لمواقف هيجل ضدا على الفلسفات التجريبية واللاادرية، لانها مواقف تفكك الاطروحات الجوهرية لهذه الفلسفات، وبالتالي تكشف عما لايمكن الاستمرار في قبوله منها، وذلك بصفة نهائية. ويهتم في الشق الثاني من نفس العملية ببيان ان مايقوله هيجل حول «الفكرة المطلقة» يلامس المادية ملامسة تامة بحيث انه يحتوي على مايسميه لينين ب «بذور المادية التاريخية».

وحتى نتبين المسالة بما يلزم من الوضوح، فاننا سنعرض اولا وبشكل موجز للنقد الهيجيلي للفلسفة الكانطية كما كشفنا عن البنية العامة لنظريتها في المعرفة في الصفحات الماضية. ان النقطة الاساسية التي تتمحور حولها انتقادات هيجل تتعلق بالمنطق. ذلك ان كانط حين قام بتحويل المنطق الصوري الى منطق متعالي، فهو قد جعل من المنطق الركيزة الاساسية لنظريته في المعرفة : فالمنطق المتعالي لايكتفي كما يفعل المنطق الصوري الكلاسيكي بتحديد المقاييس الصورية لما يجب ان تكون عليه الحقيقة وحسب، بل انه يذهب الى ابعد من ذلك حين يفسر بدقة متناهية كيف ان المعرفة تنشا احكاما تركيبية قبلية، أي احكاما كلية وضرورية. الشيء الذي يجعل ان لهذا المنطق نفس البنية النظرية التي لنظريات المعرفة السابقة عليه. صحيح ان النظرية الكانطية في المعرفة قد اتت بشيء جديد تمثل عندها، كما راينا، في ارجاع شروط امكانية قيام الموضوعات الى الذات العارفة نفسها. وصحيح انها، بهذه «الثورة» المنهجية، قد تخلصت بصورة نقدية متميزة من ضرورة الالتجاء الى تاسيس توافق الذات والموضوع ذلك التوافق الذي كان يشكل

التعريف التقليدي للحقيقة عند الفلاسفة السابقين - على وساطة مفارقة تضمن تناغمه مسبقا كما هو الشأن عن ديكارت مثلا. ولكن على الرغم من كل هذا، فان هذه النظرية لم تعمل سوى على تحويل المسالة ونقلها الى داخل الذات. وهكذا اصبحت المسالة الكلاسيكية لتوافق الذات والموضوع تطرح على مستوى مختلف ملكات الذات العارفة، لاخارجها، وبشكل ادق على مستوى التطابق بين المفاهيم القبلية الخالصة للفهم ومتباين ماتقدمه الحساسية.

والفلسفة النقدية عندما تفعل ذلك، فانها لاتخرج عن حقل الاشكالية النظرية العامة لنظريات المعرفة التقليدية، هذه الاشكالية التي تظل قائمة في المنطق المتعالي ذاته، ولو ان الموقع الذي يفكرها منه كانط جديد بالمرة. ولعل هذا هو ما يفسر ان الهجوم الهجيلي على كانط ينصب على قضية المنطق بالذات في كتاب يحمل اسم «علم المنطق» ؛ أي ان هيجل يوجه سهام نقده الى نظرية المعرفة التي يحتويها المنطق المتعالي. ولما كان صاحب «فينومينولوجيا الروح» يهتم بنسف نظرية كانط في المعرفة، ومن وجهة نظر مثالية، ولكن من مواقع اخرى مختلفة جذريا، فاننا نفهم لماذا ينشغل لينين ب «علم المنطق» بالذات وهو يحارب كل النظريات المثالية في المعرفة، محاربة تشكل احدى ثوابت تفكيره الفلسفي. من هنا يمكن ان نطرح هذا السؤال ماهو الهدف الذي يرمي اليه هيجل من نقده لكانط ؟ انه اقتراح فكرة جديدة عن المنطق تقطع مع صورة نظرية المعرفة التي منحه كانط اياها.



عندما يحرص المنطق المتعالي على رد الاعتبار لمحتوى المعرفة، ضدا على كل الاشكال الصورية للمنطق، فانه ينجز عملا هائلا ولاشك في نظر هيجل. ولكن هذا العمل سرعان ماينتهي الى تناقض كبير يخترق الفلسفة النقدية بكاملها. ان الاكتشاف الحاسم الذي تقدم به كانط يتمثل في ان المقولات المنطقية للفكير تعبر عن البنية المنطقية للوجود نفسه، لانه عندما تكون شروط كل تجربة ممكنة هي ايضا شروط امكانية موضوعات التجربة، فان ذلك يعني، في منظور هيجل، ان الفكر حين يفكر في ذاته فان بامكانه

ان يكتشف التحديدات المنطقية للوجود. ولكن عندما يصر كانط، كما اسلفنا، على انه لايمكننا ان نعرف الا الوجود كما يظهر لنا، وليس كما هو في ذاته، أي كوجود، فانه ينتج تناقضا ينجم عن عدم وعيه بابعاد اكتشافه. ويتضح هذا من كون ان كانط يتصور منطقه بالاساس كمنطق ل «الوجود المفكر» ويجعل من الزعم معرفة تحديدات الوجود ذاته مجرد وهم عاشت عليه الميتافيزيقا التقليدية، أي الماقبل نقدية، لمدة طويلة من الزمن. يقول جان هيبوليت بهذا الصدد : «ان الفلسفة النقدية، على الرغم من التقدم الذي تمثله بالنسبة للتفكير الصوري المحض، فانها تبقى مع ذلك «تفكيرا حول»، او تفكيرا داخليا، ولكن يجهل نفسه من حيث هو كذلك. فهي تنطلق من مباشر حسي في الاستطيقا المتعالية، ثم تبين تطابق الحساسية مع الشروط المتعالية للفكر في التحليلية المتعالية. ومع ذلك، وبالرغم من ان هذا المباشر يصبح هو الظاهرة الحقيقية، وبالرغم من انه يجد اساسه في ماهوية المقولات، فانه يحتفظ بشيء ما غريب عن التفكير الذي ينبغي ان يؤسسه. ان كانط لايفهم هذا الظاهر بما هو كذلك، أي كالبنية نفسها للفكر»[91].

ومعنى هذا ان الفهم، في تصور هيجل، يشكل الملكة الذاتية التي تقسم الشيء وتدركه في كل تحديداته المنفصلة، الا انه لابد لهذا الفهم من ان يقوم بجمع هذه التحديدات داخل وحدة واحدة لفعل الادراك المتميز، ومن ثم فهو يحقق ذاته بشكل كامل خارج ذاته، أي في الملكة الادماجية الحقيقية التي هي العقل. اما عندما لايقوم بمثل هذا التجاوز لذاته في العقل، فانه سيظل سجين تحليلاته الصورية، وسيضطر للبحث عن مبدا الوحدة في المباشرة الحسية. ومن هنا، فان فلسفة للفهم، كتلك التي انتجها كانط، لايمكنها الا ان تسجن نفسها، في نظر هيجل، في التجريد الصوري الفارغ للتحليل المقولاتي، وان تحكم على نفسها بالتبعية المطلقة للمحتوى المباشر للحساسية. يقول هيجل : «لقد قاد نقد صور الفهم الى هذه النتيجة المزعومة وهي ان هذه الصور، في ذاتها، لاتنطبق على الاشياء في ذاتها. وليس لهذا أي معنى اخر ممكن سوى كون ان هذه الصور في ذاتها هي شيء غير حقيقي. الا ان النقد، من حيث انه ابقى على هذه الصور كصور صالحة للعقل الذاتي وللتجربة، لم يحدث أي تغيير فيها وانما تركها للذات على

نفس الحالة التي كانت من قبل صالحة فيها للموضوع. فاذا كانت صور الفهم غير كافية بالنسبة للاشياء في ذاتها، فان الفهم الذي يجب ان تنتمي اليه، ينبغي الايقبلها ويكتفي بها»[92]. واضح ان لامجال للتحديث عن شيء في ذاته ينفلت من التفكير الموضوعي، وبالتالي من المعرفة. لقد عملت الفلسفة النقدية على اعطاء التحديدات المنطقية دلالة ذاتية صرفة، في حين ان المهم عند هيجل هو ان لتحديدات الفكر بصفة عامة قيمة ووجودا موضوعيين، وذلك من حيث ان الفكر، في مقولاته واشكال تفكيره، لايفعل سوى عكس الوجود الواقعي في بنياته الجوهرية المكونه له وفي صيرورته الذاتية الخاصة.

وهكذا يقترح هيجل فكرة جديدة عن المنطق لاتفصل بين صورة الفكرومحتواه. فالمحتوى يحدد هو نفسه صورة المقولات وصلاحيتها. ان المقولات واساليب التفكير تنتج عن سيرورة الواقع نفسه الذي تتعلق به، بينما تتحدد صورها عن طريق بنية هذه السيرورة كتطور دينامي لامتناهي. وبهذا الشكل، فان المنطق هو الوجود نفسه الذي ينعكس في قوالب الخطاب الفلسفي الذي يقوله العقل. وبهذا المعنى، فاننا ندرك كيف سيتجاوز هيجل الفصل الذي يعتبره اعتباطيا بين الفكر والوجود.

وتأسيسا على هذا الفهم الجدلي المتقدم للمنطق، فان هيجل يقوض جذريا مايشكل الاساس الجوهري في منظومة المنطق المتعالي، أي فكرة الذات العارفة وفكرة الشيء في ذاته اللازمة عنها. وفي هذا السياق، يرى هيجل بان فكرة الذات العارفة كما صاغها «النقد» وارتكز عليها، هي المسؤولة عن النزعة السيكولوجية او الذاتية المتطرفة التي تعمل داخل الفكر الكانطي. وذلك انه، لما كان التفكير في الوجود يتم عند كانط حسب بنيات الذات، أي طبقا لصور الحساسية ومقولات ومبادئ الفهم، فان هذا التفكير لم يستطع ان يرقى الى مستوى الوجود نفسه. ومن ثم، فان المنطق المتعالي يظل منطقا ذاتيا تطبعه نزعة سيكولوجية واضحة. هذا في حين ان المنطق المتعالي، من حيث انه يتم اساسا بمجال القبلي الخالص ويحدد شروطه امكانية التجربة، كان مهيئا، حسب هيجل، لتقرير ان ماكان يدور حوله الخطاب النقدي هو الاسلوب الخاص الذي تعتمده تحديدات الوجود لتنعكس في بنيات الذات

العارفة، الشيء الذي ينسجم تمام الانسجام مع التصور الهيجلي للمنطق المشار اليه انفا. وليس كما افترض كانط ان هذه الذات نفسها هي التي تفرض، بالعكس، صورها وقوانينها على الموضوعات الخارجية.

ولما كان كانط لم يستطع ان يتصور الامور على هذا النحو، فانه قد انتهى الى تقرير تلك النتيجة التي تكثف في مضمونها التناقض الرئيسي الذي يضرب بعمق في صميم فلسفته النقدية، وهي فكرة الشيء في ذاته. ان هذا الوضع ينتج، في نظر هيجل، عن البنية الذاتية التي منحها كانط للمعرفة. ف «المثالية الذاتية» بالنسبة لهيجل، عندما تقتصر على التحليل المجرد لخطاطات الفعل المعرفي، فانها تفضي بالضرورة الى تجريبية اساسية، لانها تحتاج الى دفعة خارجية يتوحد فيها التنوع المتعدد للاحساس والتمثل. وماالشيء في ذاته هنا سوى هذا الدفع او هذه الحركة الخارجية التي تضيف المحتوى إلى صورة المعرفة. وهكذا يربط هيجل، في نقده لكانط، بين البنية الذاتية للمعرفة وبين القول بشيء في ذاته غير قابل للمعرفة. وهو اذ يفعل ذلك، فلان المنطق عنده يقضي برفض ان يكون المنطق مجرد وعاء صوري لعمليات التفكير، او ان يكون نظرية بسيطة في المعرفة.



لتنتقل الان الى طرح السؤال : ماذا يفعل لينين بهذا النقد الهيجيلي لكانط ؟ كيف يتعامل مع المواقف اللاكانطية لهيجل ؟ اشرنا في بداية هذه العجالة عن هيجل الى ان لينين يتبنى كل الانتقادات التي يوجهها هذا الاخير الى كانط. ومعنى هذا ان لينين يتفق تمام الاتفاق مع هيجل في تفنيده لاطروحات الفلسفة النقدية، لما لهذا التفنيد من قيمة قصوى في الانتقال بالفكر الفلسفي من تناقضات التفكير الذاتي في كل المشكلات الاساسية للفلسفة الى لحظة التفكير الموضوعي والمقاربة الجدلية لها، ولكن دون ان يعتنق التصورات المثالية الهيجلية للاشياء.

يقول لينين : «ان الشيء في ذاته عند كانط هو تجريد فارغ، بينما يطلب هيجل تجريدات تتجاوب مع طبيعة الشيء (أي ماهيته). ان المفهوم الموضوعي للاشياء يشكل طبيعية هذه الاشياء نفسها، وهذا يقابل التعميق الواقعي

لمعرفتنا بالعالم». ويضيف : «اما فيما يخص هيجل، فانه يطالب بمنطق تكون صوره مليئة بالمحتوى، صور ذات مضمون واقعي حي، صور لا انفصام في توحدها بالموضوع»[93]. ومعنى هذا ان لينين يلتقي مع هيجل في رفضه لفكرة شيء في ذاته على انها فكرة فارغة تماما، وهمية . ان الشيء في ذاته ليس سوى افقا عقليا للفكر، في حين انه، بالنسبة لهيجل، مبدا باطني لهذا الفكر. لانه لو كان شيئا منيعا لاسبيل الى بلوغه، لماكان له ادنى وجود بالنسبة لنا. وعندما يقرر هيجل بان ما أسماه كانط بالنومين انما هو مايقبل ان يكون شيئا بالقياس الينا، فان لينين يوافقه على ان باستطاعتنا ان نعرفه بمعرفتنا للعالم من قبلنا. ولكن حينما يستغل هيجل نقده لهذا الشيء في ذاته من وجهة نظره هو، أي من زاوية مايدعوه «الفكرة المطلقة» التي تقود المعرفة الانسانية، فان لينين يسخر منه ويقلب الصفحات

ويعبر لينين عن نفس الموافقة حينما يفحص نقد هيجل للشيء في ذاته كنقطة نهائية للمعرفة، لانه يمنع الفكر من التفكير بحركة دائمة متواصلة، يقول : «نجد عند كانط التجريد الفارغ للشيء في ذاته، بدل حركة التقدم الحية لمعرفتنا اكثر فاكثر عمقا بالاشياء»[94] من هذا كله، يستخلص لينين فكرة ان المعرفة سيرورة لامتناهية، وان النتائج التي نتوصل اليها انما يجب النظر اليها على انها محطات مرحلية، مؤقتة، قابلة للتجاوز بما لانهاية له. وهذه فكرة هيجلية في عمقها، على الرغم من الطابع المثالي الذي يغلفها به هيجل في كثير من الاحيان. ان معرفتنا تكون دائما معرفة تقريبية، نسبية. ومن حيث انها كذلك، فهي معرفة حقيقية، لان القوانين نفسها التي تحكم الاشياء هي بالذات تقريبية ونسبية[95]. وبمعنى اخر، فان هذه النسبية المزدوجة هي التي تقيم الى حد ما المطلق.

وعندما ينتقل لينين الى النظر في تصور هيجل للمفهوم، فاننا نجده يستخدم نفس الطريقة في قراءته لنقد هيجل للفلسفة النقدية، اي انه يتبنى الاطروحات الهيجلية ضد كانط. فهيجل يعترف لكانط بفضل كبير على الفلسفة حين قرر بانه بفضل وحدة الوعي، أي الذات المفاهيمية، تصبح التمثلات اشياء او موضوعات : فالموضوعية التي يملكها الشيء في المفهوم تشكل وحدة واحدة مع ذاتية الذات العارفة التي تنتج المفهوم. الا ان كانط

جعل من المفهوم شيئا خارجيا، فارغا، ياتي الحدس الحسي ليملأه. وبعبارة اخرى، فان كانط قد اعترف بموضوعية المفاهيم، ولكنه تركها مجرد مفاهيم ذاتية خالصة. ومعنى هذا أن الإنتقال من تصور المفهوم كشيء ذاتي كما هو عليه عند كانط الى تصور المفهوم كشيء موضوعي يعكس درجات مختلفة في المعرفة بالطبيعة و يشكل خطوة حاسمة داخل المثالية نفسها من اجل مقاربة موضوعية لعلاقة الفكر بالطبيعة المادية مقاربة تكاد تكون مادية. من هنا يوحي لنا لينين بان الهيجلية هي فلسفة مادية ولكنها معكوسة «تمشي على راسها».

هناك اذن، بالنسبة لهيجل، بقايا حنين الى التجريبية في فلسفة كانط. لذلك، فهو بتصوره للمفهوم على النحو الذي ذكرنا، يحطم تلك البقايا، وبالتالي ينسف النظرية الكانطية في المعرفة من اساسها. ونكرر القول مرة اخرى بأن موافقة لينين على نقد هيجل لكانط لايعني باي حال انه يتفق معه على تصوراته هو للاشياء. كلا، انه يفند مثالية بمثالية، او يدحض الكانطية بالهيجلية. أو بتعبير اخر يشغل «المثالية المطلقة» ضدا على «المثالية الذاتية»، وذلك لان الهيجلية تمثل ارقى لحظة في تطور الفكر المثالي واقصى مايمكن ان ينطوي عليه هذا الفكر من ايجابيات. فلا عجب، والحالة هذه، ان نجد فيها ارقى اشكال التجاوز لكل المثاليات السابقة. وهذا بالذات هو مايهم لينين ومايعلمه لنا في ابلغ صورة.

ان الماهية ليست شيئا خارجيا عن الظاهرة او مايظهر لنا كما كان يتصور كانط، بل ان الظاهرة تحتوي في داخلها على ماهيتها، وانهما يشكلان معا نفس الشيء الذي هو موضوع للمعرفة من قبلنا. فالظاهرة ليست سوى الماهية ذاتها في احدى تحديداتها وفي احدى علاقاتها، بل في احدى لحظات تجليها. صحيح ان الظاهر يخفي الماهية، ولكنه مع ذلك يحتويها ويكشف عنها في كل لحظة من لحظات انتقاله عبر سيرورة تحوله الواقعي. فعندما نقول بان الماهية هي الظاهرة نفسها، فانه ينبغي ان نعلم، فيما يرى هيجل، بان تحليلنا لاي ظاهرة يقودنا الى الماهية، وعندئذ تصبح الماهية ظاهرة بالنسبة لنا، وهذه الظاهرة تحتوي على ماهية اعمق تصبح ظاهرة كلما نفذت معرفتنا الى كنهها، وهكذا الى مالانهاية له. ان هذا التصور الجدلي للزوج ظاهرة /

ماهية ينطوي في ذاته، اذا عرفنا كيف نقرأه، على ما به يمكن تحويل اطر التفكير الميتافيزيقي التقليدي تحويلا جذريا. يقول ماركوز بهذا الخصوص «يسجل التحليل الهيجلي لتحديدات الانعكاس النقطة الاساسية التي يزعزع فيها الجدل الإطار المثالي الذي كان يستخدمها إلى حد الآن. ونحن نعرف بأن الجدل قد انتهى إلى نتيجة أن الواقع يملك طابعا متناقضا وانه يشكل كلا سلبيا. وبهذا المعنى قدم الجدل ذاته على انه القانون الانطولوجي الكلي الذي اكد على ان كل وجود، في سيرورته، يتحول الى نقيضه وانه ينتج هوية كينونته حينما يتشكل من خلال المتناقضات. ولكن عندما ننظر في المسالة عن قرب، فاننا نجد بان هذا القانون يكشف عن تضمنات تاريخية تبين دوافعه النقدية الجوهرية : وبالفعل، اذا كانت ماهية الاشياء هي ثمرة سيرورة كهذه، فان الماهية نفسها هي اذن نتاج تطور ملموس، نتيجة نشاة. ان هذا التاويل التاريخي للماهية يزعزع بعمق اسس المثالية»[96].

مامعنى نقد لينين للنزعة الذاتية عند كانط ؟ معناه ان لينين يوظف النقد الهيجلي، من وجهة نظر الفكر الموضوعي المعبر عنه ب «المطلق»، لنسف الطابع الذاتي لفلسفة كانط كما تشتغل تحديدا على مستوى نظرية الذات العارفة، ويرفض في ذات الوقت مايميز هذا النقد من وجهة النظر الهيجلية.

وهكذا يتضح لنا ما الذي يميز لينين عن هيجل، حتى عندما يوظف هيجل ضد كانط. فلينين ينتقد الذاتية الكانطية باسم الموضوعية التي يجدها عند هيجل. ولكن من هذه «الموضوعية» يفهم صاحب «الدفاتر» شيئا اخر. يقول لوي الثوسير في هذه النقطة بالذات : «ينتقد لينين النزعة الذاتية عند كانط باسم اطروحة مادية هي اطروحة للوجود (المادي) وللموضوعية (العلمية) معا. وباختصار، فان لينين ينتقد كانط من وجهة نظر المادية الفلسفية والموضوعية العلمية مفكرة معا في اطروحة المادية»[97]. وعندما ينتهي لينين من كل هذا النقد، أي من نسف الشيء في ذاته وتحويله الى الترابط الضروري الموجود بين الماهية والظاهرة في العملية الموضوعية اللمعرفة، وبالتالي نسف مقولة الذات المتعالية التي تقف عاجزة امام فراغ الشيء في ذاته، فانه ينتج هذا الاثر الضخم الذي يهمنا هنا على مستوى البحث في اليات التفكير الفلسفي في عملية انتاج المعرفة العلمية وهو تحرير

الممارسة العلمية التي تخلصت اخيرا من كل تحجر. الشيء الذي يؤكده لنين بقوله : «ان المعرفة هي المقاربة الابدية، اللامتناهية للموضوع من طرف الفكر. ولكن لا ينبغي فهم انعكاس الطبيعة في الفكر الانساني بطريقة «ميتة»، «مجردة» بدون حركة وبدون تناقضات ؛ وانه يجب فهم ذلك الانعكاس على انه يتم ضمن سيرورة (بدون ذات، ايا كان شكلها) ابدية للحركة، لنشوء المتناقضات وحلها»(98).

بهذا العمق في التفكير والنفاذ في الرؤية يحلل لينين اهم اطروحات الفلسفة النقدية ويقوض بنية تمفصلات نظريتها في المعرفة. صحيح انه يفعل ذلك من خلال هيجل، ولكن هذا لاينقص ابدا من قيمة هذا النقد المنهجي الحاسم في حد ذاته. لقد كان بامكان لينين ان يتعرض مباشرة لكانط، كما فعل مع فلاسفة اخرين، وينظر في فلسفته من زاوية الممارسة الفكرية التي يصدر عنها، فيعارض المثالية الذاتية بالمادية الموضوعية. غير ان هذه المعارضة الجذرية لايمكنها ان تكون علمية وفعالة، من الوجهة التي تريد ان تؤسس للفكر المغاير، الا اذا استوعبت استيعابا عميقا مايمكن للمثالية نفسها، على مستوى ثوابتها البنيوية، ان تقدمه بهذا الصدد. ولعل هنا يكمن السر في الاهتمام الشديد الذي اولاه لينين للمثالية الهيجلية.

خاتمة

تتبعنا في الصفحات الماضية الخطوات الاساسية للبناء الذي اقامه «نقد العقل الخالص» للمسالة المتعلقة بالمعرفة وكيفية تكونها. ولقد تبينا، من خلال هذا العرض، كيف فكرت الفلسفة النقدية هذه المسالة، وماهي المرتكزات النظرية التي استند اليها ذلك التفكير وماهي المنظومة المفاهيمية التي اطرته وجعلت فعل ممارسته ممكنا.

لقد انطلق القول في هذه الفلسفة بالتساؤل حول كيف يمكن ضمان ان العلم هو المعرفة بما يعطانا في التجربة ؟ ولقد اتجه «النقد» الى بيان ان المعرفة «الحقيقية» و «اليقينية» انما هي تلك التي تحصل لنا عندما تتظافر جهود ملكتين اساسيتين عندنا، «الحساسية» التي تقدم لنا الحدوس الحسية، و«الفهم» الذي ينتج من ذاته القوالب العقلية الاساسية التي تقتضيها بالضرورة كل معرفة.

والمعرفة التي تتشكل بهذه الطريقة تختلف جذريا ومن حيث الاساس عن كل ادعاءات الانساق الميتافيزيقية التي توهمت ان بمقدورها الاحاطة الشاملة، العقلية المجردة، بكل شيء. وهكذا يثبت «النقد» ان التامل الميتافيزيقي المحض لايمكنه ان يقرر أي شيء «موضوعي» يقيني، بخصوص معرفتنا بالعالم الطبيعي، على عكس ماتفعله العلوم القائمة التي برهنت بالملموس على فعاليتها في معرفة ظواهر الكون المادي. ومعنى هذا ان مشكلة المعرفة في الكانطية لاتطرح على مستوى البحث التاملي الخالص، كما كان واقع الحال في الميتافيزيقا السابقة، ولكنها تطرح على مستوى البحث في الكيفية التي تحصل بها المعرفة فعلا، كما يشهد على ذلك الواقع الفعلي للممارسة العلمية الرياضية - الفيزيائية في لحظة تطورها في القرن الثامن

عشر. وبتعبير اخر، فان الفلسفة النقدية تتجاوز الاقرار بوجود العلوم الى تفسير الطريقة التي تنتج بها تلك العلوم معارفها . ولعل عملية التجاوز تلك هي التي املت صياغة المشكل الاساس في النظرية الكانطية في المعرفة : كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ ولما كانت هذه الاحكام لاتوجد الا في المعارف العلمية، حسب كانط، فان السؤال في الواقع يتحول الى كيف يكون «العلم»، من حيث انه يحتوي على احكام تركيبية قبلية، ممكنا؟ من هنا انطلق البحث في نقد العقل.

وهكذا ينتهي الجواب الذي قدمه «النقد» على السؤال المعرفي. ولكن ليس معنى ذلك ان «النقد» يقف اخيرا عند هذا الحد. فهو لايتوقف هنا الا لكي يفسح المجال واسعا امام افاق اخرى تستلزم استخداما للعقل مخالفا لاستخدامه في دائرة الظواهر، افاق المشكلة الاخلاقية والمشكلة الدينية. أي ان الجواب عن «مالذي يمكنني ان اعرف ؟» يحرر حقلا فلسفيا كاملا تطرح داخله اسئلة اخرى :«مالذي يجب علي ان افعله ؟ «(الاخلاق) و«مالذي يجب علي ان امل فيه ؟» (الدين). فهل يمكن ان ننظر الى هذا الانفتاح على الاخلاق والدين على انه ليس ضروريا بالنسبة لما يقتضيه الجواب عن السؤال المتعلق بالمعرفة ؟ ان الفلسفة الكانطية عندما تعالج المسالة المعرفية بالشكل الذي رأينا، فانها لاتفعل ذلك الا لكي تقرر في النهاية بان المعرفة العلمية نفسها تتطلب هذه الافاق، حتى تمارس بصورة انسانية اكمل. فالانسان لايمكنه ان يعرف الا اذا كان ذاتا حرة تنتمي الى عالم اخلاقي وديني غير حتمي، غير مقيد بالقوانين الصارمة التي تحكم عالم الطبيعة. والمعارف لايمكنها ان تتقدم وتتطور الا في اطار مجتمع حر ديمقراطي. ومن ثم، فان التفكير في المعرفة لايمكن الا ان يستدعي، حتى يكون شاملا، القيم الاخلاقية والسياسية. الامر الذي يقود في نهاية التحليل الى الميتافيزيقا الوحيدة الممكنة، «ميتافيزيقا الاخلاق»[99] والدين، التي هي الاساس العميق لكل الصرح النبوي ل «النقد». وهذا الجانب من الفلسفة الكانطية لايهمنا هنا التعرض له.

لقد اقام «النقد» نظرية دقيقة ومتكاملة في «العلم» تجاوزت الى حد بعيد، من حيث الصياغة التي اقترحتها للبحث فيه، ومن حيث النظام

المفاهيمي الذي قاد البحث لمقاربته، كل النظريات الفلسفية السابقة عليها (افلاطون، ديكارت. . .). من هنا اهميتها الفلسفية الكبرى، وقيمتها التاريخية القصوى كلحظة متميزة في صيرورة العلاقة بين الفلسفة والعلم. ولربما قد يكون وعينا بهذه الاهمية هو الذي قادنا الى اطالة الكلام فيها وتفصيل القول في كل عنصر من عناصرها المكونة لها.

ولكن هل يمكن اعتبار هذا «المذهب في العلم» بمثابة تحليل ابستمولوجي يطلعنا على الشروط الفعلية لممارسة انتاج المعرفة العلمية كما يتم واقعيا داخل الرياضة والفيزياء ؟

لقد اهتمت النظرية الكانطية في المعرفة بالبحث في الشروط القبلية التي تجعل العلم ممكنا، ولكنها لم تقل شيئا عن كيف ينتج هذا العلم معرفته الموضوعية بالطبيعة الخارجية، المستقلة عن وعينا. وما كان لها ان تستطيع ذلك، لانها ظلت بالذات نظرية فلسفية في المعرفة. أي نظرية تتخذ من الممارسة العلمية، بل من «العلم»، ذريعة لتنشا خطابا فلسفيا مجردا عن المعرفة الانسانية بصفة عامة. من هذه الزاوية، نحن، في الكانطية، امام قول ميتافيزيقي في المعرفة، لاامام قول «ابستمولوجي» حوله، حتى ولو اتخذت هذه الصفة الميتافيزيقية طابعا خاصا، واستخدمت بمعنى مغاير. فليس كل خطاب في المعرفة خطابا ابستمولوجيا، حتى ولو اتخذ شكل «نقد ابستمولوجي» لاليات العقل وقدراته الذاتية على المعرفة، لان مثل هذا النقد يصدر عن مسبقات فلسفية معينة، يطلب الفيلسوف من المعرفة التي يفكك اسسها وبنياتها ان تتلائم معها، او ان تشهد عليها فقط.

ان النتيجة التي انتهى اليها « النقد» - ان عالم «العلم» يكون مشروطا لابصور الحساسية (الزمان، والمكان) وحسب، بل ايضا بصور العقلانية (المقولات والمبادئ) - هي نتيجة ذات اهمية بالغة من زاوية مايمكن لنظرية فلسفية في المعرفة ان تقدمه. وذلك بالمقارنة اساسا مع الطرح التجريبي المحض للمسألة. ولعل هنا تبرز جدة هذه النتيجة بالنسبة للشكوك التجريبية. فالتجريبية لم تعر الا اهتماما هامشيا لحدث العلم التجريبي بالمعنى الدقيق (غاليليو، نيوتن. .). ولذلك، ظلت تخلط بين الادراك والعلم، على الرغم من انها قدمت لكانط ذلك الشيء «الثمين» الذي طالما اشاد به وهو ان

الحسي يشكل نقطة البدء في كل شيء، والذي عرف كيف يستثمره في نظريته متجاوزا بذلك التصور الهيومي ضمن رؤية جديدة للعلاقة بين الحسي والعلمي. ان الواقع بالنسبة لها هو كيف صرف، لان الكيف وحده هو موضوع الحدس المباشر في الاحساس. ومن جهة اخرى، فقد انتج هذا الخلط نتيجة ليست قابلة للتفكير، بما هي كذلك، في «النقد»، وهي تعيين الوعي على مستوى التمثل المباشر وحده. في حين ان كل الجهد الكانطي قد هدف الى تحديد تصور دقيق عن وعي متعالي عقلي هو الاساس في تحصيل المعرفة بالعالم.

وكما ان هذه النتيجة كانت حاسمة بالقياس الى التجريبية، فانها كذلك كانت حاسمة بالمقارنة مع الطرح العقلاني. ويكفي ان نسجل هنا لكانط انه بدل ان يستند عنده تقدم الوعي الى عقل كان يجد مصدره في الله، فان العقل لايصدر الا عن الوعي ولايستند الا الى نفسه في ممارسته للمعرفة، ولكن في صورة انسانية صرفة، أي الفهم : هذا هو التحول الجوهري الذي قامت به الكانطية على مستوى الفكر، متممة بذلك عمل «عصر الانوار»، مبرزة طابعه الحقيقي كـ «عصر للنقد»[100]. ان النظرية التي ربطت بين قيمة العلم واستقلال الفكر قد انجزت عملا عظيما فعلا، تمثل في تحطيم كل التوسطات التي كانت تقيمها الفلسفات السابقة بين العقل والطبيعة (ديكارت مثلا). من هنا نفهم الى أي مدى، وباي عمق، شكل التحرر من الدوغمائية واللاهوتية جهدا نظريا ضخما لتفكير دقيق، صارم، وصادق استهدف منح الانسان فكرة محددة عن وضعه البشري بما هو كذلك.

ولكن كل هذا لايغير من الطبيعة الفلسفية المثالية للنظرية في شيء، فهي عندما حددت لنفسها مهمة تفكيك المنطوقات ذات الوضع العلمي، الرياضية والفيزيائية، كما يقدمها النموذج الهندسي والنموذج النيوتوني، فانما لكي تعيد بنائها من داخل الموقع المتعالي الذي يكمن فيه سر تشكلها النهائي. وبهذا تكون الفلسفة النقدية قد انتجت، في ممارستها لهذه العملية، «فلسفة للعلم» اسندت اليها وظيفة محددة لايحق بحال الخلط بينها وبين العمل الملموس الذي يقوم به علم ما، دون الحاق ابلغ الضرر بهذا العلم نفسه. عملية تحويل فلسفية ملازمة لطبيعة نظرية المعرفة كما رأينا مع افلاطون

وديكارت، وكما نرى هنا مع كانط، تتعالى على العلم لتؤسس «امكانيته» قبليا، في مكان ما من الخطاب الفلسفي الذي يعي ذاته كخطاب مؤسس وذاتي - التأسيس في آن.

ان الخطاب الفلسفي الذي يقوم بعملية كهذه، تدعي امتلاك الحق في قول الحقيقة الكامنة للعلم، هو نفس الخطاب الذي يرفع ماهو نسبي الى المطلق ويعتبر ان قوانين العقل ومبادئه ثابتة ازلية تظل ابدا كما هي في شتى المجالات التي تستخدم فيها. وهذا ثابتة من الثوابث البنيوية التي تميز النظرة الفلسفية للمعرفة في الفلسفات المثالية الكبرى، لذلك تجده قائما ايضا في عمق بنية الفلسفة النقدية. فعندما يتوجه كانط الى الوعي العقلاني (الوعي المتعالي للذات) في الانسان ليطلب منه القيام بالتشريع للعمل العلمي قبليا، فانه يعتمد على ثبات هذا التشريع كما يشهد على ذلك، في نظره، الطابع القبلي الذي يقوم في اساس الممارسة العلمية الفيزيورياضية. وعندما يقرر كانط، في نفس السياق، بان المعرفة لاتتم الا داخل الذات طبقا لما يتوفر عليه العقل من مفاهيم ومبادئ قبلية سابقة على كل تجربة، فانه يقرر في ذات الحين بان هذا العقل المجهز مسبقا بمقولاته وصوره، هو شيء ثابت ومطلق ومتعالي، لازماني ولامكاني ؛ بل ان ان المعرفة والتجربة ليست ممكنة الا حين يكون كذلك، أي بصفته تلك.

افلا يحق لنا ان نتساءل، بعد مرور قرنين من الزمان، شهدت خلالهما مختلف العلوم تحولات جذرية، بل بعد مضي بضع سنين على تقريرات «النقد»، خلال القرن التاسع عشر، عن ماذا بقي من نظرية الوعي المتعالي، حين ندرك بان الهندسة والميكانيكا قد تمردتا بشكل لارجعة فيه على السكون والانقياد اللذين عول عليهما كانط، وانهما قدكسرتا كل الاطر والقيود التي رسمها لهما «النقد» في مسار نهائي ؟ الا يكون هذا العقل المشرع، بالمكانة التي رفعه اليها كانط، قد قبل بخلافة «الكائن الاسمى»، المشرع لكل شيء والضامن النهائي لتوافق كل شيء مع كل شيء كما التجات اليه الديكارتية مثلا، على الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذتها الكانطية لتجنب مثل هذا الضامن الخارجي ؟

لقد ربط الوعي المتعالي مصيره بصور الحساسية ومقولات الفهم وحددها على انها ثابتة ونهائية، وبذلك فقد وضع نفسه في وضع هش قابل للانهيار متى تاتى للعلوم ان تخطو خطوات إلى الامام. والعلوم، حينما تسنى لها ان تخطو تلك الخطوات بفعل عوامل داخلية ترجع الى السيرورة التاريخية الخاصة بتطورها كمعارف، كما حدث ذلك فعلا، فانه كان لامناص لها من ان تحطم ضرورة وكلية تلك الصور والمقولات. ان النظرية الكانطية في المعرفة، بالصورة التي تقدمت بها في «النقد»، قد احتوت على عناصر الانهيار المحتوم لمطلقاتها.

لقد قامت هذه النظرية على الاعتقاد الراسخ بان العلم قد اكتمل وانتهى، وان مايقدمه هو اقصى مايمكن ان ينتهي اليه. وبذلك، فهي قد عملت على «التوقيف الفلسفي» للعلم في لحظة معينة من تطوره، مثلما فعلت الديكارتية بالضبط حينما اعتقدت بان الصياغة التحليلية للهندسة هي اخر مايمكن ان يحدث داخل الرياضة. وهذا مايشكل ثابتا اخر من ثوابت النظرية الفلسفية في المعرفة. ان سيرورة المعرفة العلمية سيرورة لانهاية لها؛ فلا يتوقف العلم في لحظة معينة الا لكي يستانف السير بخطى ثابتة اكبر وفي اتجاهات ارحب، وقد اغتنى بكل ما اكتسبه اثناء توقفه من مراجعة لنفسه ولمفاهيمه ولادوات انتاجه لتملكه المعرفي للواقع المادي. اما محاولة التوقيف، فهي عملية محاكمة، نوع من المحاكمة، خارجية تجهل او تتجاهل كليا مايجري داخل العلم. فلا محيد لها، لهذا السبب بالذات، من ان تعرض كل الفلسفة التي تصدر عنها الى الانهيار الشامل. ان الثورة العلمية الهائلة التي تمثلت في قيام الهندسات اللااقليدية وامتدت الى قلب النظام الكلاسيكي للمعرفة العلمية الفيزيائية من جدوره مع نظريات النسبية والكم، قد حطمت الفكرة النقدية للعلم من اساسها. ولما كانت هذه الفكرة النقدية قد تمثلت في القول بوجود عقل مطلق، قادر بجهاز تصوراته القبلية على المعرفة بكيفية قبلية، فان الثورة العلمية التي دمرت هذه الفكرة، دمرت بالتالي هذا المفهوم عن العقل الذي صدر عنها وكان يدعمها في نفس الان. ولو تساءلنا عن الاساس الذي قام عليه هذا التصور للعقل، تاريخيا، فاننا سنجد بان المنطق الارسطي قد لعب دورا حاسما في ترسيخ الاعتقاد بوجود مثل هذا العقل.

فالمنطق العام او الكلاسيكي، عندما نجرده من كل مايحدد خصوصية الموضوعات، فانه يصبح ما أسماه فيردنان كونزيت بدقة ب «فيزياء موضوع ما»[101]، أي «فيزياء بدائية تجرد قواعدها وقوانينها من الخصائص الملاحظة الاكثر مباشرة للاجسام الصلبة : حضور، غياب، مداومة، ترابط، تكافء، طرد. . . . » والحال، يقول باشلار «ان فيزياء موضوعا ما - التي هي في قاعدة المنطق الارسطي وكذلك في قاعدة المنطق المتعالي - هي فيزياء موضوع حافظ على خصوصيته (. . .) التي هي : ان موضوع كل معرفة عادية يحافظ على خصوصية التعيين الهندسي الاقليدي، وهذا بالنسبة للحساسية الخارجية. والموضوع يحافظ كذلك على الخصوصية الجوهرية (من جوهر)، فهو يتفق تماما مع خطاطة الجوهر التي هي استمرارية الواقع في الزمان، وهذا بالنسبة للحساسية الداخلية[102]. ولكن عندما يقودنا العلم الى تصور موضوع لايخضع الى مبادئ التعيين الاقليدي، ولا الى مبادئ الاستمرار الجوهري، فعندئذ يجب الاعتراف بان «الموضوع ما» كان يتعلق بمجموعة خاصة من الموضوعات لاوجود له بدونها. لذلك فكما ان هناك هندسة لااقليدية وفيزياء لانيوتونية، فان هناك ايضا منطقا لاارسطيا ومنطقا لامتعاليا. ومثلما ان الفكر العلمي الجديد قد تمخض عن إبستمولوجيا لا ديكارتية، فإنه قد انتج كذلك أسس ما يمكن أن نسميه ب«إبستمولوجيا لا كانطية». لقد تصور كانط أن للعقل محتوى ثابتا ودائما، وفهمه على أنه يشكل إطارا لا متغيرا يجب على العالم الموضوعي أن يتكيف معه بالقوة. غير أن الفكر العلمي المعاصر يبين، بما لايدع مجالا لاي جدال، الا عند من لايزال يتشبث بعقلانية لاهويته فجرها العقل العلمي من كل جانب ولايزال يفعل، بان ليس هناك عقلا مفارقا يعلو على التاريخ ويحكم على الاشياء بان تسير وفق مخططاته. بل ان العقل الذي ينتج المعرفة هو نفس العقل الذي تنتجه المعرفة، أي ان بنية العقل لايمكنها الا ان تتطور وتتغير باستمرار مع تطور المعرفة نفسها. ان ابلغ درس علمته لنا الثورات العلمية المتلاحقة هو ان لبنية العقل تاريخ. وطالما بقيت الفلسفة تتمادى في انتاجها لنظرية شاملة ونهائية في المعرفة، فانها ستبقى خارج السيرورة الفعلية لتاريخية المعارف العلمية، ومن ثم فلا يمكن ان يكون خطابها حول العقل الا خطابا

حول شيء لاوجود له. فالعلم يعلم العقل، والعقل يجب ان يخضع للعلم الذي يتطور. فلم يعد هناك محتوى للعقل يشكل نشاطا ذاتيا خالصا له، بل اصبح العقل هو القدرة على بناء منظومات من القواعد، وتطبيقا واختبارها. وبهذا المعنى يمكن القول ان العقل المكوِّن قد اجبر على تقديم استقالته امام العقل العلمي الجديد، العقل المكوَّن.

ان الفلسفة المثالية التي رفعت العقل الى مستوى المطلق، لم تكلف نفسها ابدا عناء البحث في اصول العقل، هذا العقل الذي شكل بداية مسارها عندما تكونت معالمه الاساسية في اليونان القديمة. لقد كان بامكان التساءل عن اصول العقل على مستوى فلسفي بحث، وبغض النظر عما يعلمه العلم للفلسفة، ان يجنبها السقوط في وهم العقل الابدي. وحيث انها لم تفعل، فانها قد تمادت في تثبيت هذا الوهم واسمرت في اعادة انتاجه باشكال مختلفة وبصور متباينة.

فماذا نفعل حينما نتساءل عن اصول العقل في اليونان ؟ان مانفعله هو اننا نطلب من العقل ذاته ان يقول لنا ماهو ومن هو. ومعنى هذا اننا نستخدم سلاح العقل لنتبين ماهو العقل. ولعلنا نتبين مباشرة بان العقل لايمكنه ان يكون شيئا مطلقا خارج الزمان والتاريخ. يقول جان بيير فرنان : «عندما نتساءل عن الشروط التي شهدت ميلاده، فان العقل لايبقى الها وحسب، بل انه لايمكن حتى ان يظهر كقيمة مطلقة، عاش الناس لزمن طويل في جهل تام بها، والتي تجسدت ذات يوم، في القرن السادس قبل الميلاد، بصورة سماوية، في شعب مختار هو الشعب اليوناني (.). فبمساءلتنا لاصوله، فاننا نعيد ادخال العقل في التاريخ : من هنا، فاننا نتناوله من الوهلة الاولى كظاهرة انسانية، أي خاضعة، بالتالي، لشروط تاريخية محددة، ومتغيرة مع هذه الشروط»[103]. وعندما تكون هذه الشروط التاريخية هي شروط ممارسة الانتاج المعرفي العلمي، فاننا نفهم لماذا لايصح الكلام عن ميتافيزيقيا للعقل. بهذا المعنى، لم يعد من الممكن افتراض عقل يتعالى على مسار التاريخ، ويحكم من الخارج تقدم مختلف العلوم، عاملا على تثبيت حركة الانتاج العلمي بالاعتماد على مبادئ عقلية مفارقة يعرفها مرة واحدة والى الابد. ان العقل يظهر محايثا للتاريخ البشري في كل

مستوياته، ولايمكن فصله عن مجهودات الانسان المتجددة باستمرار من اجل فهم عالم الطبيعة وعالم الحياة الاجتماعية.

ان العلم ينمو ويتقدم، وبذلك فهو يعرض نفسه بشكل حتمي للتوقف والمراجعة، بل لاعادة بناء اسسه ومفاهيمه من جذورها، وتتخذ احيانا هذه المراجعة صورة ازمة شاملة هي بالذات اعادة البناء تلك. فكيف يمكن ان تتوافق هذه الحقيقة مع تصور للعقل ك «ماهية» افلاطونية ؟ يقول فرنان : «عندما يتقدم علم ما، فان التوازن بين كل مستويات بناءه يكون مهددا، ابتداء من موضوع هذا العلم الى حد المبادئ الاساسية الموجهة له. وحينما يكون التقدم كبيرا جدا كان ينكشف مجال جديد من الواقع، فان النظام كله هو الذي يجب ان يعاد فيه النظر. يمكن القول اذن بانه حالما نضع انفسنا في منظور تاريخي ونتخلى عن وهم عقل مطلق لكي نفحص بدقة كيف يبني الانسان عقله فعليا من خلال تطور مختلف العلوم، فاننا نفهم بان قانون تقدم الفكر العقلاني هو التطور بالازمات، بل من خلال الازمات الكبرى. ان هناك ثورات في تاريخ العقل ايضا»(104). ولعل اكبر الثورات التي عرفها العقل العلمي الحديث هي تلك التي تمثلت في الانجاز الضخم الذي حققه اينشتاين عندما وضع نظرياته في النسبية. فامام الفيزياء النسبية ماذا سيبقى من النظرية الكانطية في العلم ؟ لقد تصور صاحب «النقد» ان فلسفته هي بمثابة ثورة كوبرنيكية في مجال الميتافيزيقا، ثم راح يفسر بان لاامكان لقيام المعرفة العلمية الا اذا كان العالم يدور حول الفكر، أي حول العقل المطلق الجاهز.

والحقيقة ان بالمقارنة مع الثورة الاينشتاينة، فان عبارة «الثورة الكوبرنيكية» تظل مجرد مجاز فلسفي ليس الا. لان مع النسبية بدات تشهد المعرفة العلمية ثورة منهجية حقيقية في المفاهيم الاساس، وغدا علم الطبيعة بكامله يعرف ما اسماه نيتشه ب «زلزال المفاهيم». فمفاهيم المكان المطلق والزمان المطلق مثلا، التي كانت الكانطية تعتقد بانها تشكل الاطار الطبيعي لماهية العقل نفسه لم تعد لها مع اينشتاين الا قيمة مفاهيم نسبية، ولكن مفاهيم مختلفة عملت الفيزياء التي تجددت بواسطتها على فهم مجال معين من الواقع الطبيعي فرض نفسه على العقل بعناد شديد. من ثم عقل

جديد، عقل اشكالي، وعقلانية جديدة يحلو لباشلار ان يدعوها «سجالية». «ان وظيفة العقل تكمن في انه يحدث الازمات، وان العقل السجالي الذي منحه كانط دورا ثانويا لايمكنه ان يترك العقل النسقي الذي يبني الصروح المجردة طويلا لتاملاته. لذلك ينبغي علينا ان نصل الى كانطية مفتوحة، الى كانطية وظيفية، أي الى لاكانطية , بنفس المعنى الذي نتحدث به عن هندسة لا اقليدية. . . »[105].

لقد حاولت الفلسفة النقدية ان تقدم نظرية شاملة حول المعرفة استهدفت في منطوقها الصريح، والضمني كذلك، وضع حل «نهائي» لمشكلة المعرفة. وبذلك، فقد انتهت الى فلسفة في العلم تقول «الحق»حول العلم، أي انها تقدم ذاتها على انها «الضامن القانوني لحقوق العلم وحدوده»؟ لقد انطلقت هذه الفلسفة من سؤال اساسي يبدو محايدا، بمعنى انه لايسعى إلا الى تاسيس قول عقلاني حول المعرفة العلمية، مجرد عن كل مصلحة، يترك للعلوم التي يتحدث عنها كامل استقلاليتها. ولكن هذا الحياد لم يكن سوى حيادا ظاهريا فقط. لان العملية الفلسفية التي قامت بها الكانطية، كعقلانية نقدية، لم تكن هي البحث عن حقوق العلم وحسب، ولكنها تمثلت اساسا في انها وضعت على العلم «سؤال حق» خارجي عنه، لكي تتمكن بعد ذلك من ان توفر له اسس اكتسابه لوضعه «القانوني»، ومن الخارج دائما. ولو تساءلنا عما هو هذا الخارج لوجدنا بانه يتمثل في «الايديولوجيا العملية» وهي هنا «الايديولوجيا الحقوقية»[106].

أما وان تكون الايديولوجيا الحقوقية هي التي تقف وراء البناء الفلسفي الضخم للكانطية، فذلك مايتضح بجلاء من الطابع «القانوني» الذي يطبع الفكر الكانطي في عمقه. ويكفي هنا ان نذكر بان حكم كانط على الميتافيزيقا بالفشل انما يرجع بالاساس، في رايه، الى عدم توفرها على وضع قانوني ملائم. ولقد استهدف كل الجهد الكانطي استبدال حالة الطبيعة التي كانت توجد عليها الميتافيزيقا بحالة قانونية تمنح لها اخيرا وضعا مستقرا تنتهي معه كل الخلافات التي مزقت الفلاسفة فيها على مر القرون.

نفس الشاغل القانوني هو الذي وجه نظرية كانط في العلم واتجه بها تلك الوجهة التي راينا. فسؤال الحق الموجه الى العلم لايصدر في تلك

النظرية عن هم نظري صرف كما قد نتوهم من اول وهلة، وانما يصدر عن موقع اخر، خارج دائرة المعرفة، موقع بنية المجتمع «البورجوازي»، «الليبيرالي» الذي كان في طريقه الى تثبيت دعائمه بصورة لارجعة فيها ايام كانط. واذا علمنا ان المجتمع البورجوازي هو مجتمع «القانون»، اي مجتمع تقنين كل شيء في العلاقات الانسانية بحكم قيامها على قاعدة الملكية الخاصة، فاننا نعلم لماذا برزت الايديولوجيا الحقوقية على انها الايديولوجيا المسيطرة في هذا المجتمع. من هذا الموقع الايديولوجي، تعاملت الفلسفة النقدية مع العلوم والممارسة العلمية، فاخضعت هذه العلوم الى تساؤل مسبق يتضمن في ذاته جوابه المسبق كذلك.

من هنا نخلص الى هذه النتيجة الاساسية وهي : ان العلاقة التي تقيمها الفلسفة المثالية مع العلوم، على النحو الذي تتحقق به في نظريات المعرفة، هي دوما علاقة مصلحية، أي علاقة استغلال. فالفلسفة لاتعرف العلم ولا تنشغل به الا لكي تتعرف هي نفسها على ذاتها في خطاب يستهدف موضوعا اخرغير موضوعه المباشر المعلن. والمعرفة العلمية تلعب دائما في هذا الخطاب دور عملية تحويل تحرف تلك المعرفة عن اهدافها الحقيقية. وبعبارة اخرى، فان الفلسفة المثالية تتعامل مع العلم كمادة خام تجتهد، باساليبها الخاصة، في العمل على اعطائها الاشكال التي تريد والاتجاه بها نحو اهداف وغايات مغايرة هي اهداف ماتسعى الفلسفة الى تحقيقه، او على الاقل، خلق الشروط الفكرية والايديولوجية لتحقيقه داخل مجتمع الصراعات.

لقد ارادت الفلسفة النقدية ان تكون فحصا فلسفيا للعلوم في المرحلة المعاصرة لها من تاريخها. ولقد انتهى ذلك الفحص الى منظومة فلسفية كاملة حول المعرفة الانسانية بشكل عام، وجهتها دوافع نظرية واديولوجية لم يكن الخطاب في العلم الا ذريعة ظاهرية، ولكن قوية، لانطلاق العمل على تشكليلها.

الميتافيزيقا، الايمان الديني، الاخلاق. . . تلك هي الشواغل المحورية للفكر الكانطي. لذلك لم يكن من الممكن، اعتبارا لما تقدم، ان تنشا نظرية كانط في المعرفة قولا ابستمولوجيا حقيقيا كما نفهمه اليوم، يسعى الى فهم سيرورة الانتاج العلمي في واقعيته الفعلية وبالنظر الى المعرفة العلمية في

تاريخيتها المكونة لها، كموضوع اساسي لذلك القول كما كان الحال نسبيا في الفلسفة الفرنسية.

نعم، يمكن ان نقرا «نقد العقل الخالص» كابستمولوجيا للعقل، أي كتحليل فلسفي دقيق لمبادئ العقل الفلسفي، لقوانينه وللاليات عمله، كما اشتغل طويلا في فضاء الثقافة الفلسفية الغربية. ولكن عندما انصب هذا «النقد» على العقل العلمي، فقد انتج ميتافيزيقيا للعقل ربما قد لاتنسجم مع فكرة النقد ذاتها. لقد اتخذ العلم، بالكانطية ومن خلالها، هوية استدلالية / مقالية جعلت منه شيئا لامتساويا بالضرورة مع الخطاب الفلسفي الذي يتحدث عنه، وشاهدا على الغايات الخاصة لذلك الخطاب، في نفس الان.

ولكن، يمكن ان نقرا «النقد» ايضا من زاوية انه يشكل محاولة تقويض ايديولوجي جريئة لكثير من مبادئ وتيارات «عصر الانوار» الفكرية، بغية اعادة تشكيل الهيئة الايديولوجية العامة للمسار الذي ينبغي ان يسير فيه ذلك العصر. وبهذا المعنى، فقد قدمت الكانطية اشياء جوهرية بالنسبة لحداثة الغرب، عرضنا لها هنا وهناك في اثناء هذا التحليل. ولعل هذا هو مايشكل، في نظرنا، «وجودها الوثائقي» في ثقافة عصرها ؛ بل ربما في الثقافة الغربية الحديثة كلها، بحيث انه اذا كان من الصعب جدا أن يظل المرء في هذه الثقافة كانطيا، فانه من المحتمل دائما أن يبدأ فيها كانطيا بالضرورة.

هوامش الفصل الثالث

1- E .Kant, *Critique de la Raison Pure*, Préface à la 2ème édition, 1787,G. Flannarion, Paris, 1976, P .41 .

2- Cf .Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la Métaphysique*, Armand Colin , Paris, 1970, Introduction.

3- تجنبا لتكرار عنوان الكتاب كاملا في كل مرة، فاننا سنختصر «نقد العقل الخالص» داخل التحليل بكلمة النقد بين مزدوجتين هكذا «النقد».

4- Cité par G. Lebrun in op. cit. p. 57

5- *Critique de la Raison Pure* - p.29. Préface à la 1ère édition 1781.

6- Ibid, p. 31.

7- Kant, *Prolègomènes à toute métphysique future qui voudra se présenter comme science,* 1783.

وهو الكتاب الذي ارتاى كانط ان يلخص فيه بشكل مركز اهم اطروحات «النقد». اعتمدنا هنا الترجمة العربية لهذا الكتاب تحت عنوان «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما» وهي من انجاز نازلي اسماعيل حسين، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968. ص : 188.

8- يتساءل كانط، مستعملا نوعا من التحليل التراجعي، عن كيف تكون المعرفة العلمية ممكنة بشكل قبلي. وبذلك فهو لايطرح بخصوصها السؤال المتعلق باليات انتاجها. ولعل هذا هو مفعول الاسلوب المتعالي في التعامل مع العلوم. انظر «المقدمات» مثلا : «كيف تكون الرياضة البحتة ممكنة» ؟ «كيف يكون علم الطبيعة ممكنا؟»

9- عبارة Lucien Goldmann في كتابه : *Introduction à la philosophie de Kant* , Gallimard, Paris. ويخصص الفصل الثالث كله لتحليل انتاج كانط الفكري قبل صدور « النقد». راجع ص ص : 71-126.

10- G .Lebrun, *Kant et la fin ...* , op,cit. p, 56

11- M .Heidegger, *Kant et le problème de la Métaphysique*,op.cit.p .35 .

12- تعبر الميتافيزيقا عند كانط عن ميل طبيعي في الانسان يستحيل القضاء عليه مطلقا. يقول في «المقدمات» : «انه لاينبغي لنا ان ننتظر من العقل البشري ان يكف مرة واحدة والى الابد عن الخوض في البحوث الميتافيزيقية، فان سامنا من استنشاق هواء فاسد لن يدفعنا يوما الى الامتناع تماما عن التنفس (. .). ولكن ماأطلقنا عليه اسم ميتافيزيقيا حتى الان لايمكن ان يرضى عنه أي عقل مفكر. غير انه من المستحيل ان نعدل عن الميتافيزيقا كليا، لذلك يجب ان نحاول في النهاية نقد العقل الخالص نفسه». المرجع السابق، نفس المعطيات، ص ص : 212-213.

13- «المقدمات»، نفس المعطيات السابقة. ص : 65

14- يلاحظ لوي الثوسير بان هناك « علوما» تطرح مشاكل لاوجود لها وتصرف جهودا نظرية ضخمة لحلها، ولكن تبقى تلك الحلول وهمية هي الاخرى. وقد سبق لكانط ان نبه على هذا حين تصدى في «النقد» الى مزاعم علوم لاموضوع لها ك «الميتافيزيقا العقلية»، و «السيكولوجية العقلية» و«الكوسمولوجيا العقلية»

Voir Louis Alhusser, *Lire le Capital* , Maspéro, PC, Paris, 1971, p. 146, note 9.

15- M. Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, Gallimard, Tel, Paris, 1980, p. 192.

16- *Critique* , ibid, p. 39

17- Ibid, p. 40

18- Ibid, pp.40-41

19- Ibid, p. 42 حيث يرد اسم كوبرنيك.

20- *Kant et le problème de la Métaphysique*, op. cit., p. 61.

21- Ibid, p. 62

22- L. Goldmann, *Introduction à la philosophie de Kant*, op. cit., p.133

23- Herder تورده نازلي اسماعيل حسين في ترجمتها ل «المقدمات»، المرجع السابق، ص :. 14

24- نفس المرجع السابق، ص : 48.

25- *Introduction*, op.cit., pp 131-132.

26- op.cit.,p.132

27- Condillac, *Traité des systèmes*, 1798. Cité in Patrick Tort dans préface à Maupertuis, *Véncus physique*, 1744, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, p. 11.

28- *Enquête sur l'origine des connaissances humaines*, cité par P.Tort, in ibid, p.12.

29- Cf. *Méditations Métaphysiques*, 6ème Médit., op.cit., pp.200-201

30- Patrick tort, op-cit, p. 13.

31- نود ان نشير هنا الى اننا نعرض فقط لمعالم الاشكالية التجريبية بهدف ادراك غايات الحل الهيومي، «موقظ» كانط. اما النظر في هذا الموقف من العلم، أي نقده، فلا يدخل في هذا السياق.

32- انظر مناقشة لهذا التصور في

Pierre Raymond, *Le passage au Matérialisme*, op.cit., pp.200-211

33- *Hume*, op.cité, p.71

34- Ibid, p.72

35- Ibid, pp.:124-125

36- Ibid, p. 222.

37- «المقدمات»، نفس المعطيات السابقة، ص :44.

38- «المقدمات»، نفس المرجع السابق، ص :43.

39- Hume, ibid, pp.204-210 لينين الذي يناقش هذا التصور عند هيوم علي حق تماما عندما يعتبره يندرج في جملة الفلاسفة المثاليين الذاتيين، راجع

Lénine, *Matérialisme et Empriocriticisme*, Edition du Progrès, Moscou, 1973,pp.20-23

40- «المقدمات»، نفس المرجع السابق، ص :48.

41- Voir Galdmann, op. cité pp. 136-137.

42- Cité par Goldmann, op.cit, p. 169.

43- *Critique* , p. 73.

44- يقول كانط في تعريف الحكم التحليلي : «الاحكام التحليلية لاتقول شيئا في المحمول الا ماسبق تفكيره واقعيا في مفهوم موضوعه، وان كان ذلك بصورة لاشعورية وبشكل اقل وضوحا. فعندما اقول : «كل الاجسام ممتدة»، فانا لم اوسع من مفهومي حول الجسم ابدا، اذ اكتفيت فقط بتحليله لان الامتداد كان متضمنا واقعيا في هذا المفهوم قبل الحكم، مع انه لم يشر اليه بكيفية صريحة. ان هذا الحكم هو اذن تحليلي». «المقدمات»، نفس المرجع السابق، ص : 54. وفي «النقد» : «ان الاحكام (التاكيدية التحليلية) هي الاحكام التي تفكر فيها وحدة المحمول مع الموضوع بواسطة الهوية. . . »

Critique, ibid, p. 63.

45- Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, op. cit

فيما يخص نقد هذا الموقف فهوالنقد الذي ظل غائبا في « نقد » كانط. و«المقدمات»، نفس المرجع السابق، ص : 55.

46- Kant, *Critique*, p. 64.

47- Ibid , P.59.

48- Ibid, p 66.

49- Ibid, P. 67

50- Ibid, P. 68.

لقد سمى اسحاق نيوتن كتابه الاساسي ب «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية»
(Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle), 1687.
والمبادئ هنا هي القضايا القبلية التي اقام عليها فيزياء. اما كانط فيعتبر ان هذه المبادئ هي قضايا تركيبية قبلية.

51- Desanti, op. cit, p.19.

52- Michel Foucault, *les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1976, p. 319.

53- Ibid. p.320.

هذا ويعرف ميشال فوكو «الابيستيمي» على النحو التالي
«اننا نعني بالابيستيمي (Epestémé) في الواقع، مجموع العلاقات التي يمكن ان توحد في مرحلة معينة، الممارسات الخطابية التي تتمخض عنها هيئات ابستمولوجية، وعلوم واحتمالا ممنظومات مصورنة (. . .). فالابيستيمي ليست شكلا من المعرفة او نوعا من العقلانية يفصح، باختراقه للعلوم الاكثر تنوعا، عن الوحدة السامية لذات ما، او لروح ما، او لعصر ما ؛ وانما هي مجموع العلاقات التي يمكن ان نكتشفها، بالنسبة لعصرما، بين العلوم عندما نحللها على مستوى الانتظامات الخطابية».

L'Archéologie du Savoir, Gallimard, Paris, 1980, p.250 .

54- *Les Mots et les Choses*, Ibid. p.323.

55- Ibid., p.352.

56- Ibid.

57- وايضا كذات انثروبولوجية. في هذا السياق عملت الفلسفة الكانطية على بناء الاساسيات الاولى للانثروبولوجيا كتحليل للانسان، وذلك حينما اضاف كانط الى الاسئلة النقدية الثلاثة السؤال النهائي الذي يجمع بينها : ماهو الانسان؟ ومنذ كانط لم تفتأ الانثروبولوجيا تشكل الاساس الجوهري الذي حكم الى حد بعيد كل الفكر الفلسفي المعاصر. راجع فوكو في المصدر السابق، ص ص : 351-354.

58- Desanti,op. cit , p. 20

59- M. Clavel, *Critique de Kant*, op.cit., pp.166-167.

60- *Critique*, p.57

61- Ibid, pp109-110.

62- Heidegger cité par M. Clavel in op.cit., p.177.

63- *Critique*, Ibid, p.81.

64- Ibid,p.82.

65- Isaac Newton (1642-1727), *Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle*, 1687.Trad, Franç. Mme du Chatelet, Paris, 1759.Texte cité d'après A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Op, déjà cit., pp. 194-195.

* المقصود بالفلسفة هنا « الفلسفة الطبيعية»

66- Ibid, cité in koyré, ibid, p.195 .

والعبارة تشير عند نيوتن الى الفيزياء نفسها، ومن ثم عنوان كتابه الاساسي : «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية».

67- Ibid,cité pp.199.200.

68- *Critique*, pp.83-84

69- Ibid. p.85

70- Ibid. p.110

يمكن ان نجازف بالقول هنا بان هذا النص يحتوي على مابه يمكن هدم كل امكانية لتاسيس المقالات في المنهج واصلاح الفهم، بما في ذلك «نقد العقل الخالص» نفسه. عندما يقدمه كانط في بعض الاحيان على انه كتاب في المنهج. راجع مقدمة الطبعة الثانية مثلا.

71- Ibid., p.113.

72- M. Clavel, op.cit. p. 374

73- Ibid., p. 123.

74- Ibid, Jugements, p. 130

Catégories, pp. 136-137

ويعرف كانط المقولات تحديدا على الشكل التالي : « ان المقولات هي مفاهيم عن موضوع بصفة عامة، مفاهيم بواسطتها يعتبر حدس هذا الموضوع على انه محدد بالعلاقة مع احدى الوظائف المنطقية للاحكام»، Ibid., p.152

75- راجع بهذا الخصوص النقاش الرائع الذي يجريه حول هذه المسألة

Gilles Gaston Granger, *La thérorie Aristotélicienne de la Science*, Aubier Montaigne, Paris, 1976, pp. 57.66

76- *Critique* , pp. 151-152

77- Ibid, p. 154.

78- Ibid, p.162.

79- Ibid, p. 188.

80- Ibid, p. 204.

81- وهذا ماتوضحه بكيفية جلية صياغة «مبدأ الثبات» في الطبعة الاولى ل «النقد» حيث نقرأ مايلي : «تحتوي كل الظواهر على شيء ثابث (الجوهر)، هوالموضوع نفسه، وعلى شيء متغير، هو تحديد هذا الموضوع، أي نمط وجوده»، «النقد»، ص :219، هامش أ.

82- Ibid, p.244.

83- Ibid

هـذا ومما يجدر التاكيد عليه هـنا هو ان كانط يرفق بهذه المصادرة الثانية في الطبعة الثانية ل « النقد»، تحليلا بـالغ الاهـمية يدحض فيه بعمق كبير الاعتراضات الاساسية التي توجهها بعض المثاليات الى اثباته الموسط للوجود. و يميز كانط في المثالية بين نوعين : يدعو النوع الاول منها « المثالية الاشكالية»، وهـي النظـرية التي تقرر بان وجود الموضوعات في المكان هو وجود يعتريه الشك، وبالـتالي فـهو غيـر قابل لان يبرهن عليه. وتلك هي مثـالية ديكارت الـتي تعـتبر بان الشيء الوحيد الذي لايمكن ان يـتـطرق الـيه الشـك باطـلاق هو هذا التاكيد التجـريبي « انـا مـوجـود ». امـا النـوع الـثاني فيسميه كانط ب « المثالية الوثوقية» ويمثلها باركـلي، وهـي الـنظـرية التي تـرى بان وجود الاشياء في المكان هو وجود زائف، وبالتالي مستحيل. وعندما نتسـاءل لماذا ؟ يجيبنا كانط بانه حينما نجعل من المكان خاصية ملازمة للاشيـاء في ذاتـها كما يفعل ج. باركلي، فاننا لابـد من ان تنتـهي الى الاقـرار بعـدم وجـوده، وتبعا لذلك بعدم وجود الاشـياء ذاتـها («النقـد» ص : 249). وقد راينا فيما سبق كيف ان كانط يقلب هذا المبدا قلبا جذريا في معرض حديثه عن صـورتي الزمـان والمكان. اما المثالية الديكارتية التي لاتذهـب الى هذا الحد، والتي تكتفي فقط بالقول بان وجود الموضوعات في المكان ليس قابلا للاثبات، وان اليقين الوحيد الذي لدينا هو يقين وجودنا الخاص، فان كانط يعتبرها «مثالية عقلانية» تنتج موقفا فلسفيا قويا لايندفع الى اصدار أي حكم نهائي حول هذه المسالة مالم يقم الدليل الكافي على ذلك الوجود. لذلك فهي تستحق النقاش. ولعل الدليل الحاسم الذي يقدمه كانط لتفنيد هذا الموقف هو الذي يصوغه على النحو التالي : « ان الشـعـور البـسـيـط بوجودي الخاص، ولكن المحدد تجريبيا، يثبت وجود الموضـوعـات الخـارجية في المكان»، ص : 249.

84- Ibid, p. 254

مثل هذه النصوص تدل على ان كانط كان على الاطلاع واسع بما يجري داخل علم الطبيعة.

85- بمعنى ان الكانطية تشرع قبليا لقوانين الطبيعة، استنباط علم نيوتن من الفكر وحده. بهذا الشكل، فان «النقد» يقود مباشرة، كهدفه البعيد، الى كتاب «المبادئ الميتافيزيقية الاولى لعلم الطبيعة».

86- Ibid., p.272.

87- Ibid. p. 272-273

88- Ibid., p. 277

89- *Cahiers Philosophiques* تحت هذا الاسم نشرت الاعمال الفلسفية للينين لاول مرة سنة 1929-1930. قصود بالاعمال الفلسفية هنا هو مجموع الملاحظات والخلاصات التي خرج بها لينين من قراءاته لكثير من المؤلفات الفلسفية (ماركس، فيورباخ، هيجل، ارسطو، هيراكليت. .) بالاضافة الى بعض الكتب المتعلقة بعلوم الطبيعة. وتشتمل تعليقاته على كثير من نصوص هيجل، و خصوصا نصوص «علم المنطق»، في هذا الكتاب الجزء الاساسي والمركزي. وهذا يدل على الاهمية الكبرى التي خص بها صاحب «الدفاتر» فيلسوف المطلق (راجع ص ص : 83-288 من فاتر) وتشكل «الدفاتر» مع «المادية والتجريبية النقدية" *(Matérialisme et Enpiriocriticisme)* الجانب الفلسفي في فكر لينين، بمعنى ان هذه النصوص تنتظم التراث الفلسفي للينين وتحدد تميز فهمه وممارسته للفلسفة من وجهة نظر جديدة لاسابق للتفلسف بها. هذا ونشير هنا الى اننا سنحيل داخل التحليل الى هذا الكتاب على الشكل التالي

Lénine, *Cahiers Philosophiques*, Editions du Progrès, Moscou, 1973.

وسنشير اليه بالعربية باختصار «الدفاتر»

90- L .Alhusser, *Lénine et la philosphie*, Maspéro, Paris, 1975, p .82 .

91- Jean Hypolite, *Logique et Existence*, PUF, Paris, 1953, p. 108

92- Hegel, *Science de la logique*, Aubier- Montaigne, Paris, 1972.

93- Lénine, *Cahiers*, op.cit. p. 90

94- Ibid., p.89.

95- هذا ماسيقرره باشلار نفسه بشكل جد متقدم في كتاب حاسم يحمل عنوان :

Essai sur la connaissance appwchée, 1927.

96- Herbert Marcuse, *Raison et Révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*; Editions de Minuit, Paris, 1968, p. 192.

97- Althusser, op. cit, p. 84

98- Lénine, *Cahiers*, p. 185

حول طبيعة هذه القراءة ومبادئها الاساسية، راجع

Althusser in op. cit. , pp .80 .82 .

99- لكانط كتاب اساسي بهذا المعنى يحمل عنوان

Fondement de la Méthaphysique des Moeurs, 1785

100- يقول كانط في هذا النص الذي يبرز بجلاء انتمائه ل «عصر الانوار» : «ان القرن الذي نحيا فيه هو القرن الحقيقي للنقد : فلا شيء ينبغي ان يفلت منه. فمن العبث

ان يزعم الدين بسبب قداسته ويزعم التشريع بسبب جلاله التملص من النقد. لانهما اذا فعلا ذلك، فانهما سيثيران ضدهما شكوكا مشروعة، وسيفقدان بذلك كل حق في هذا التقرير الصادق الذي لايمنحه العقل الا للاشياء التي تحملت فحصه الحر والعمومي»، «النقد» ص :31، هامش 1 ، من تصدير الطبعة الاولى. ويقول ايضا بان اللامبالاة «ليست اثرا للسطحية، ولكنها اثر يدل على نضج في الحكم لقرن لم يعد يقبل التسلية بنظرية المعرفة. انها انذار موجه الى العقل ليعود من جديد الى البحث في اصعب مهامه كلها وهي مهمة معرفة نفسه، ويقيم المحكمة التي، بتامينها لمزاعمه المشروعة، تطرح جانبا كل مستلزماته التي لااسس لها، ولكن لابقرار اعتباطي ولكن باسم قوانينه الثابتة والابدية. ان هذه المحكمة هي نقد العقل الخالص ذاته». «النقد»، ص : 31

101- Ferdinand Gonsethe, *Les Mathématiuqes et le Réel*, Alcan, Paris, 1936. Cité par Jean Ulmo, *La pensée scientifique moderne*, Flammarion, Paris, 1969, p. 223.

Voir aussi Bahelard in *Philosphie du Non*, op. Cit, p.106.

102- Bachelard, op.cit. p. 107.

103- Jean Pierre Vernant, *Relgions, Histoires, Raisons*, Maspéro, p.c, Paris, 1979. pp. 97-98.

104- J. P. Vernant , op.cit, pp. 99-100

105- Bachelard, *L'Engagement Rationaliste*, P.U.F, Paris, 1972, pp 27-28

106- Gf L. Althusser, *Philosophie et Philosophie Spontanée des savants*, *Maspéro*, Paris, 1974.

يصدق هذا الى حد بعيد على كانط. ويمكن ان نضيف بان وراء مقولة «الذات» هذه يكمن كل تقليد الفلسفة السياسية التي حملت اسم «فلسفة الحق الطبيعي» عند هوبز ولوك وروسو وغيرهم. ومهما كانت الاختلافات بين هذه النظريات، فانها لعبت كلها دورا اساسيا، بهذه الصورة اوتلك، في تشكيل الفرد الانساني كذات قانونية. الا ان اشتغال هذه المقولة في المجال النظري الخاص بنظريات الحق الطبيعي قد احدث اثارا جد هامة امتد مفعولها الى مجال النظر الفلسفي الصرف، فتحولت «ذات القانون» الى «ذات للمعرفة» في فلسفات المعرفة. ولعل تراث لوك الفلسفي «واضح» في هذا الاطار، فهو يبين كيف ان صورة «ذات» المعرفة في التجريبية قد تاثرت بعمق كبير بالعمل الذي خضعت له مقولة الذات في حقل النظرية السياسية.

هذا ويعرف الثوسير الايديولوجيا العملية على النحو التالي : «الايديولوجيات العملية هي تشكيلات معقدة لتركيبات من الافكار والتمثلات والصور تتحقق في سلوكات وتصرفات ومواقف واشارات. ويشتغل المجموع كضوابط عملية تحكم المواقف الملموسة للناس اتجاه الموضوعات الواقعية والمشاكل الواقعية لوجودهم الاجتماعي والفردي، ولتاريخهم» Op. cit.,p.26.

فهرس الموضوعات